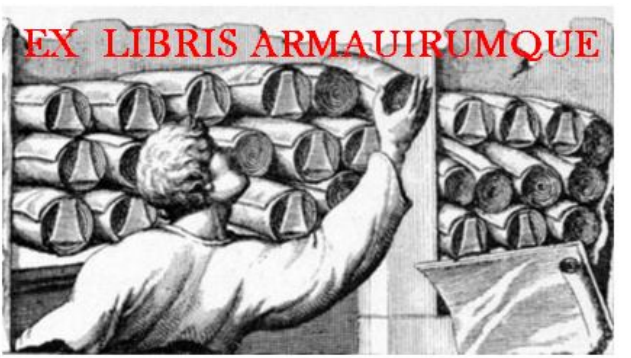
JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ

INTELECTUALES, ASCETAS Y DEMONIOS AL FINAL DE LA ANTIGÜEDAD

cátedra

José María Blázquez

Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad



CÁTEDRA
HISTORIA/SERIE MENOR

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© José María Blázquez
Ediciones Cátedra, S. A., 1998
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 6.405-1998
I.S.B.N.: 84-376-1499-6
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Navalcarnero (Madrid)

Índice

PRÓLOGO 9

I. LA REACCIÓN PAGANA ANTE EL CRISTIANISMO 11

La reacción pagana ante el cristianismo 13

II. ASIMILACIÓN DE LA CULTURA PAGANA POR CLEMENTE DE ALEJANDRÍA 39

El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría 41

El empleo de la literatura grecorromana en *El pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría 72

El empleo de la literatura grecorromana en *El pedagogo* (III) de Clemente de Alejandría 96

III. LA SOCIEDAD ROMANA EN LOS AUTORES CRISTIANOS 115

La alta sociedad de Alejandría según *El pedagogo* de Clemente 117

Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I) 166

Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II) 200

IV. EL MONACATO CRISTIANO Y SU IMPACTO SOCIAL Y RELIGIOSO 219

El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa 221

El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en la *Vida de Melania la Joven*, de Geroncio; en la *Vida de Antonio*, de Atanasio; y en la *Vida de Hilarión de Gaza*, de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa 256

Aspectos del lujo de las altas capas sociales en la *Vida de Melania la Joven* 288
Las posesiones de Melania la Joven 302
Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven,* y en la *Historia Lausiaca* de Paladio 315
Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI 345
Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas 366
Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio . 389

V. LOS ESCRITORES CRISTIANOS Y LOS PROBLEMAS ECONÓMICOS Y SOCIALES DEL BAJO IMPERIO 415

La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritos eclesiásticos y sus consecuencias 417
La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella . 450

VI. DEMONIOS Y ASCETAS 525

La demonología en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours,* de Sulpicio Severo; en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca,* de Paladio; y en la *Vida de Melania,* de Geroncio. 527

PROCEDENCIA DE LOS TRABAJOS 565

Prólogo

Este libro reúne una serie de trabajos publicados en diferentes revistas y homenajes que tienen un denominador común: se basan en los escritos de autores cristianos de la Iglesia antigua. La mayoría de ellos se debe a escritores de final de la Antigüedad, de ahí su título. Los trabajos están agrupados por temas y por autores. Varios estudian la asimilación de la cultura grecorromana por Clemente de Alejandría. El segundo grupo versa sobre la sociedad contemporánea descrita en alguna obra de Clemente y de Jerónimo. Un largo capítulo trata del monacato y su repercusión social, para pasar al examen de los problemas económicos y sociales del Bajo Imperio vistos por autores eclesiásticos, y para terminar, se analiza la demonología en las vidas de varios ascetas de primera fila. Discípulos y colegas nos han animado a recoger en un volumen estos trabajos, puestos al día en su bibliografía fundamental y varios de ellos ampliados en algún aspecto, ya que su lectura viene siendo difícil, por haber aparecido en diferentes revistas y homenajes. Los estudios sobre el Bajo Imperio, como escribe A. Cameron, cada día atraen más la atención de los estudiosos de la Antigüedad y del público culto en particular. Una prueba de ello son estos trabajos y la bibliografía consultada.

Agradecemos vivamente al Dr. Antonino González Blanco, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Murcia, gran conocedor del mundo de la Antigüedad tardía, sus sugerencias, que han quedado incorporadas al texto. Asimismo, a la Dra. G. López Monteagudo del CSIC, la bibliografía sugerida, añadida igualmente, y a Gustavo Domínguez y Marisa Barreno de Ediciones Cátedra las facilidades de todo género y su colaboración en la publicación del presente volumen.

I. La reacción pagana ante el cristianismo

La reacción pagana ante el cristianismo

Estamos relativamente bien informados de la reacción pagana ante el cristianismo en el Imperio Romano, tanto por autores cristianos como paganos. Se pueden distinguir dos aspectos: la reacción anticristiana del vulgo y la de los intelectuales y personas cultas.

Reacción pagana anticristiana de la plebe en el siglo II. Los apologistas

Entre las calumnias del vulgo contra los cristianos una de las más extendidas era la del ateísmo de los cristianos. La acusación se encuentra ya en el martirio de S. Policarpo, IX obispo de Esmirna, hacia el año 155[1]. El apologista Justino en su primera *Apología* (6), datada hacia el año 15[2],

[1] D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires,* Madrid, 1951, pág. 271 de la traducción latina. G. Calderelli, *Atti dei martiri,* Turín, 1985, pág. 107. Para el cristianismo de esta época: G. Jossa, *I cristiani e l'Impero Romano,* Nápoles, 1991; M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio Romano,* Madrid, 1988; R. Mac Mullen, *La diffusione del cristianesimo nell'Impero Romano,* Roma-Bari, 1989; G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos,* Madrid, 1990; P. Keresztes, «The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi», *ANRW,* II.23.1, págs. 247-315; S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.», *ANRW,* II.23.2, páginas 1055-1118; A. Meredith, «Porphyry and Julian against the Christians», *ibídem,* págs. 1119-1149; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* Leipzig, 1924.

[2] D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos (s. II),* Madrid, 1954, pág. 187; A. Regaldo, S. Giustino, *Le due apologie,* Milán, 1983, pág. 79; C. Burini, *Gli apologetici greci,* Roma, 1986, págs. 87-88.

recoge y refuta la acusación de ateísmo lanzada contra los cristianos: «De ahí que se nos dé también el nombre de ateos, y si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos.»

Taciano el Sirio, discípulo de Justino, en su *Discurso contra los griegos* (31.7-35)[3], redactado en torno al 170, refuta otras acusaciones, las de inmoralidad y canibalismo, que no tenían los cristianos, sino que eran bien conocidas entre los griegos. Taciano entresaca de la historia griega una buena cantidad de ejemplos para probarlo, comenzando por la indecencia de las esculturas. Este apologista califica a Safo de mujerzuela y de ramera erotómana, que cantó su propia impudicia. En cuanto a la antropofagia, el tirano Falaris se hacía servir a la mesa niños de pecho.

Atenágoras de Atenas[4] en su *Súplica en favor de los cristianos* (3-4), escrita hacia el año 177 y dirigida a los emperadores Marco Aurelio y Lucio Aurelio Cómodo, recoge la calumnia del ateísmo. Atenágoras y Justino lógicamente niegan el ateísmo de los cristianos. Adoran sólo al verdadero Dios, es decir, a un dios diferente de los del Imperio Romano: en esto consiste su ateísmo, así como que no admitía equiparación a ningún otro del panteón grecorromano. Era exclusivo. Atenágoras defiende además a los cristianos de la acusación de canibalismo, que ya aparece en Taciano, y de incesto edipeo, de comidas y de uniones impías (31). Las comidas y el canibalismo son probablemente una mala interpretación de la eucaristía, y el incesto responde a un torcido rumor de las relaciones de unos cristianos con otros llamándose hermanos.

Estas acusaciones entre la plebe romana debían estar muy extendidas y eran conocidas por las capas altas de la sociedad. Por esta razón las recogen los apologistas en obras dirigidas a los emperadores, dando por supuesto que han oído hablar de ellas. La primera *Apología de Justino* va dirigida al emperador; el discurso de Apolinar de Hierápolis, a Marco Aurelio, al igual que la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras; el *Ad Autolycum* de Teófilo de Antioquía, a un amigo; la *Apología* de Melitón de Sardes, hacia el año 170, también a Marco Aurelio; la *Epístola a Diogneto,* a un eminente pagano.

Teófilo de Antioquía, sexto obispo de esta ciudad, en el libro III de su apología que lleva por título *Ad Autolycum*[5], escrita poco des-

---

[3] D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, págs. 614-620, n. 2; C. Burini, *op. cit.* en n. 2, páginas 219-226.

[4] *Íd., op. cit.*, págs. 651-653, n. 2; C. Burini, *op. cit.* en n. 2, págs. 253-255.

[5] *Íd., op. cit.*, págs. 840-873, n. 2; G. Pierangelo, *S. Teofilo d'Antiochia. Tre libri ad Autolico*, Turín, 1964, págs. 115-157; C. Burini, *op. cit.*, págs. 431-462, n. 2.

pués del año 180, refuta las calumnias de inmoralidad atribuidas por el vulgo a los cristianos: «propalando que tenemos las mujeres comunes y nos es indiferente con quien nos unimos: es más, que mantenemos comercio carnal con nuestras propias hermanas y, lo que es más impío y más crudo de todo, que nos alimentamos de carne humana. Añaden, además, que nuestra doctrina es reciente y que nada tenemos que alegar para demostración de nuestra verdad y enseñanza, y en fin, que toda nuestra doctrina es pura locura»[6]. La acusación de tener los cristianos las mujeres comunes era un bulo y recuerda al «comunismo» platónico, al igual que la unión con la persona indiferente, que corría fácilmente sobre un grupo mal conocido y que en muchos aspectos vivía apartado del resto de la sociedad. La acusación del comercio carnal con las hermanas obedece muy seguramente a una falsa interpretación de la costumbre cristiana de llamarse hermanos entre sí. La calumnia de alimentarse de carne humana es una torcida interpretación de la eucaristía, como ya se indicó. Teófilo de Antioquía recoge una nueva acusación, cual era la que de la doctrina cristiana era muy reciente y no estaba avalada por la antigüedad, al contrario de la religión pagana, que sigue la *mos maiorum,* que para los romanos era de gran valor.

En la única apología cristiana redactada en latín, el *Octavio* (5-13) de Minucio Félix[7], autor aproximadamente contemporáneo del *Apologeticum* de Tertuliano, el pagano Cecilio recoge las principales objeciones paganas contra los cristianos que circulaban en ese momento. Dice así:

> ¿Cómo no gemir? —me permitiréis, sin duda, que suelte las riendas a la indignación por la causa que defiendo—, ¿cómo no ge-

---

[6] D. Ruiz Bueno, *op. cit.,* págs. 24-30, n. 2. La traducción está tomada de este autor. Sobre esta época, A. Hamman, *I cristiani del secondo secolo,* Milán, 1973.

[7] J. Quasten, *Patrología I. hasta el concilio de Nicea,* Madrid, 1938, págs. 460-467. Sobre la baja extracción del cristianismo en el siglo II, cfr. J. M. Blázquez, «La vida cotidiana de los cristianos en el siglo II», *XX Siglos,* 4, 1994, págs. 26-41; A. H. M. Jones, «Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo», en A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Turín, 1968, pág. 42, opina que el cristianismo en los primeros siglos estuvo en gran parte limitado a las clases media y baja. En cambio, W. Meeks *(The First Urban Christians. The Social World of The Apostle Paul,* New Haven, 1983) defiende que el cristianismo del grupo de Pablo era de clase media y que estaba caracterizado por una gran movilidad social y por su separación entre hombres y mujeres. Véase J. M.ª Blázquez, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas,* Madrid, 1995, págs. 95-113. Piensa A. Momigliano *(De paganos, judíos y cristianos,* México, 1992, pág. 269) que el cristianismo de Pablo «no se basaba en ideas sociales, sino en esperanzas universales de inmortalidad, resurrección y salvación». Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado romano: AA.VV., *ANRW,* II.23.1-2.

mir, digo, de que hay hombres de una facción miserable, vedada por la ley y gavilla de desesperados, asalten como bandidos a nuestros dioses? Gentes que forman una conjuración sacrílega de hombres ignorantes de la última hez de la plebe y mujercillas crédulas, fáciles de engañar por la misma fragilidad de su sexo, que se juntan en nocturnos cociliábulos y se ligan entre sí por ayunos solemnes y comidas inhumanas, es decir, antes por un sacrilegio que por un sacrificio; casta que ama los escondrijos y huye la luz, muda en público y gárrula por los rincones. Desprecian, como sepulcros, nuestros templos, miran con horror a nuestros dioses, se mofan de nuestro culto, se compadecen los miserables (si es lícito decirlo) de nuestros sacerdotes; rechazan, desarrapados ellos, nuestros honores y púrpuras. ¡Qué maravillosa necedad e increíble audacia! Desprecian los tormentos presentes, mientras tienen miedo de los inciertos y por venir; y temiendo morir después de la muerte, no temen morir de presente. De tal suerte una esperanza, para engañar su pavor, les lisonjea con consuelos de resurrección.

Y ya, como sea ley que lo peor se propague con extraña fecundidad, favorecidos por la creciente corrupción de las costumbres, vemos cómo por todo el mundo se están multiplicando los abominables santuarios de esta impía coalición. ¡Tal liga de gentes tiene que ser totalmente arrancada de raíz y execrada! Se conocen entre sí por ocultas marcas y señales y mutuamente se aman, casi antes de conocerse. A cada paso se da entre ellos la extraña mezcolanza de religión, y desenfreno y promiscuamente se dan el nombre de hermanos y de hermanas, a fin de que la violación, que no es infrecuente, se convierta, por la interposición de ese nombre sagrado, en incesto. De tal manera su loca y vana superstición busca en los crímenes su gloria. Y si no hubiera en todo ello un fondo de veras, no haría correr sobre ellos la pública fama, tan sagaz, los máximos y varios crímenes que no pueden contarse sin horror. Oigo decir que, por no sé qué estúpida persuasión, adoran, elevada a categoría divina, la cabeza de un asno, bestia torpísima: culto digno y como de tales costumbres nacido. Otros cuentan que dan culto a las partes pudendas del propio sacerdote que los preside, y que vienen como a adorar la natura de su padre. Ignoro si la sospecha es falsa; lo cierto es que se prestan a maravilla sus ritos ocultos y nocturnos. Y los que nos hablan de un hombre castigado por criminal al último suplicio y de los fúnebres leños de la cruz como objeto de su religión, les atribuye los altares que convienen a hombres perdidos y criminales: adoran lo que merecen. Pues sobre la iniciación de sus neófitos corre un rumor tan detestable como sabido. Al que va a iniciarse en estos ritos, se le pone delante un niño pequeño, cubierto de harina, con lo que se engaña a los incautos. El novicio, invitado a descargar unos golpes que, gracias a la superficie de harina, tiene por inofen-

sivos, mata a este infeliz niño con ciegas y ocultas heridas, y ellos, ¡qué horror!, lamen ávidamente su sangre y se reparten a porfía entre sí sus miembros. Con esta víctima sellan entre sí su alianza; la conciencia de este crimen es prenda de mutuo silencio. Tales ritos son más horrorosos que todos los sacrilegios. Y conocido es el banquete que celebran; de él habla a cada paso la gente; testigo también el discurso de nuestro ilustre hijo de Cirta. En día señalado, se juntan a comer con todos sus hijos, hermanas y madres, hombres de todo sexo y de toda edad. Allí, después de bien hartos, cuando los convidados entran en calor y el hervor de la embriaguez encendió la pasión incestuosa, echan un pedazo de carne a un perro que tienen allí atado a un candelero más allá del alcance de la cuerda y así lo provocan a que salte impetuoso. De este modo, derribado el candelero y apagada la luz, que pudiera ser testigo, entre impúdicas tinieblas, se unen al azar de la suerte y con no decible torpeza. Y si no todos son de hecho incestuosos, todos lo son igualmente en conciencia, pues todos tienden por el deseo a lo que puede suceder en el acto de cada uno.

Paso de propósito muchas cosas, pues demasiado es lo ya dicho; todo lo cual, o la mayor parte de ello, la misma oscuridad de esa perversa religión pone de manifiesto que es verdad. ¿Cómo es, en efecto, que todo su empeño consiste en esconder y ocultar aquello, sea lo que fuere, a que dan culto, cuando lo honroso ama siempre la luz, y los crímenes el secreto? ¿Por qué no tienen altar alguno ni templo alguno ni imagen alguna conocida? ¿Por qué jamás hablar en público ni reunirse al aire libre, sino porque eso que veneran y ocultan es digno de castigo o de vergüenza? Y además, ¿de dónde viene, quién es o dónde está ese dios único, solitario, abandonado, a quien no ha conocido ni una república, ni un reino, ni la romana superstición siquiera? La sola y mísera nación de los judíos dio también culto a un Dios único, pero al menos lo hizo públicamente, con templos, altares, víctimas y ceremonias; Dios, por otra parte, de tan ninguna fuerza y poder que está con su nación cautivo de los romanos. Pero además, ¡qué de monstruosidades, qué de portentos se inventan esos cristianos! A ese mismo Dios suyo que no pueden ni mostrarnos ni ven ellos, se lo imaginan inquiriendo diligentemente la conducta de todos, las acciones de todos, las palabras, en fin, y aún los ocultos pensamientos, es decir, discurriendo de acá para allá y presente en todas partes: lo quieren importuno, inquieto, y hasta imprudentemente curioso, pues asiste a los hechos todos y anda errante por todos los lugares. Ahora bien, ni es posible que sirva para nada a cada uno si se distrae por todo el universo, ni puede bastar al universo, azacanado con cada uno.

Pues ¿qué decir del incendio con que amenazan al orbe todo de la tierra y aun al mundo mismo con sus astros, la ruina que le urden,

como si fuera posible turbarse un orden eterno, fundado en las leyes divinas de la naturaleza, o que, rota la alianza de los elementos todos y deshecha su trabazón celeste, esta mole con que se contiene y ciñe, pudiera desmoronarse por su base? Y no contentos con esa opinión de locos furiosos, construyen toda una cadena de fábulas de viejas sobre que han de resucitar después de la muerte, después de que se redujeron a cenizas y pavesas, y yo no sé con qué seguridad se creen entre sí las mentiras. Cualquiera diría que han resucitado ya.

En este párrafo el pagano acusa a los cristianos de formar una conjuración sacrílega de personas ignorantes extraída del lumpen de la sociedad romana. Precisamente los apologistas cristianos aceptaron la baja extracción social del cristianismo primitivo en el siglo II y otros autores hablan también de conjuración. Ya Pablo en su *Carta a los corintios (1Co.* 1.28-29) menciona esta ínfima condición de los seguidores de Jesús, a la que después aludirán Tertuliano, Celso, Porfirio y otros autores. La baja extracción social del cristianismo debió de contribuir a hacer creíbles entre el vulgo estas calumnias. La acusación tiene puntos de contacto con la primera persecución religiosa del Imperio Romano, el *edictum de Bacchanalibus* del año 186 a.C.

Cecilio menciona los conciliábulos nocturnos, citados como se verá por otros autores, que estaban prohibidos por la ley, en los que se ligaban entre sí los cristianos por comidas (la eucaristía). Admite Cecilio la rápida propagación del cristianismo, en lo que coincide con Celso. Igualmente recoge las acusaciones de desenfreno en las costumbres, la promiscuidad de sexos, las violaciones y los incestos encubiertos por el uso del término hermano. Califica al cristianismo de varia y loca superstición, acusación repetida en otros autores. Admite Cecilio la fama que corre sobre los crímenes de los cristianos. Conoce la acusación de adorar la cabeza de un asno, que igualmente recogen diferentes escritores cristianos. Menciona otra calumnia totalmente descabellada, la de adorar los cristianos los genitales de los sacerdotes. Esta calumnia era tan inverosímil que Cecilio duda de que sea verdadera, pero encaja bien en ritos ocultos y nocturnos. Recuerda la calumnia, que ya se ha repetido en parte en otros autores, de que el rito de iniciación de los neófitos en la comunidad consistía en matar a un niño cubierto de harina, lamer su sangre y repartirse sus miembros. Este ritual era el sello de la alianza entre los cristianos. Quizá se refiere a la eucaristía. Alude también a una calumnia que se repite en el *Apologeticum* de Tertuliano, de echar un trozo de carne a un perro atado a un candelabro; apagada la luz los cristianos se unen unos con otros. Admite la existencia de banquetes con todo tipo de gentes (eu-

caristía), quizá alusiones a los rituales en los que se supone que todos se embriagan. A continuación acusa a los cristianos, al igual que Celso, de no tener altares, templos, ni imágenes, lo que para un pagano es inverosímil. Considera opinión de locos furiosos las creencias cristianas del fin caótico del mundo y de la resurrección de los muertos, ambas tan imposibles de aceptar para la mentalidad pagana. Sabe Cecilio que los cristianos condenan la incineración de los cuerpos y amenazan con castigos eternos a los malvados. Se mofa de la idea de la resurrección de la carne, creencia que encuentra ridícula, al igual que Porfirio.

Cecilio acusa a los cristianos de abstenerse de los honestos placeres, de no frecuentar los espectáculos, de no asistir a las procesiones ni a los banquetes públicos, ni a los juegos sagrados, de horrorizarse de los alimentos ofrecidos a los dioses y de las bebidas libadas sobre los altares, de no coronar de flores las cabezas, ni de perfumar el cuerpo. Todas estas prácticas iban vinculadas con rituales paganos y por ello los cristianos no las podían hacer. Su abstención de ellas producía la impresión en la plebe de que los cristianos vivían al margen de la sociedad. Igualmente vuelve a acusar a los cristianos de ser gentes sin cultura, rudas y agrestes, incapacitadas para entender los asuntos civiles, mucho más los divinos. Es decir, los cristianos no participaban en la vida social.

El tema del fin del mundo gozó de especial interés en el cristianismo primitivo. Las creencias cristianas chocaban con la mentalidad pagana. El *Evangelio de Tomás,* obra tardía fechada hacia el 400, describe las señales precursoras de los últimos tiempos. Este libro está al final de una cadena de creencias que remonta a los orígenes del mismo cristianismo y a las enseñanzas del propio Jesús. La resurrección de la carne fue uno de los dogmas cristianos más difíciles de digerir por la mentalidad pagana, que aceptaba la inmortalidad del alma. Fue frecuentemente defendida por los autores cristianos, lo que indica lo mucho que chocaba al paganismo.

Los capítulos 24 y 25 de la carta de Clemente Romano, datada en torno al año 94, se dedican a la resurrección de los muertos. Se afirma ya en la *Didaché,* en el siglo II. La resurrección de los difuntos se cita expresamente en la apología más antigua que se conoce, la de Arístides de Atenas (15.3)[8]. Atenágoras de Atenas[9] compuso un tratado *So-*

---

[8] J. Quasten, *op. cit.,* págs. 192-193, n. 7. Sobre los diferentes apologistas: C. Moreschini y E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana greca e latina,* Brescia, 1995, págs. 258-310.

[9] Cfr. *Íd.,* pág. 227.

bre la resurrección de los muertos. El libro V del *Adversus haereses*[10] de Ireneo de Lyon está dedicado exclusivamente a la resurrección de la carne, pero en este caso va dirigido contra las creencias gnósticas y no expresamente contra los paganos. El *De resurrectione carnis* de Tertuliano[11] está escrito igualmente contra cuatro sectas gnósticas: las de Marción, Apeles, Basílides y Valentín. El tema lo había ya tratado el apologista africano en su *Apologeticum,* capítulo XLIX. La creencia en la resurrección de la carne era inaceptable tanto para paganos como gnósticos. Orígenes escribió dos libros sobre la resurrección citados por Eusebio *(HE.* 6.24.2), mencionados también por Jerónimo, el cual cita asimismo dos diálogos sobre el mismo asunto. Se ve que el tema estaba candente siempre. Incluso en el siglo IV era cuestión de actualidad. Pedro de Alejandría, obispo de esta ciudad egipcia desde el año 300, escribió también *Sobre la resurrección*[12], defendiendo contra Orígenes la identidad del cuerpo en la resurrección con el de la vida actual, doctrina negada por el gran alejandrino. Metodio[13], posible obispo de Filipos de Macedonia, mártir en el año 311, durante la gran persecución de Diocleciano, igualmente se opuso a esta interpretación en su diálogo *Sobre la resurrección.*

Los castigos eran otro tema que espantó a los paganos y que éstos rechazaron. El *Apocalipsis de Pedro*[14], obra del segundo cuarto del si-

---

[10] Cfr. *Íd.,* pág. 289.

[11] Cfr. *Íd.,* pág. 378; H. Crouzel, *Origene,* Roma, 1985, págs. 333-345; *Íd., Origène et Plotin. Comparasions doctrinales,* París, 1992, págs. 384-385; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre,* París, 1977, págs. 127-128; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.,* págs. 385-431.

[12] J. Quasten, *op. cit.,* pág. 424, n. 7.

[13] Cfr. *Íd.,* págs. 436-437.

[14] J. B. Bauer, *Los apócrifos neotestamentarios,* Madrid, 1971, págs. 145-149; C. Moraldi, *Apocrifi del Nuevo Testamento,* Cassale Monferrato, 1994, págs. 319-425; R. J. Bauckman, «The Apocalypse of Peter: an Account of Research», *ANRW,* II.25.6, páginas 4712-4750. En el *Apocalipsis de Pablo,* fechado entre los años 240 y 250, obra que ejerció un gran influjo en la Edad Media, al que alude Dante en el canto del *Infierno,* se describen las penas de los condenados. Entre los castigados coloca a obispos, sacerdotes, diáconos y herejes de todo tipo: cfr. J. Quasten, *op. cit.* en pág. 151, n. 7. El Hades griego conocía también sus tormentos. En un jarrón apulo del siglo IV a.C. se representa el reino de Hades con la pareja infernal, Hades (Plutón) y Perséfone; los tres jueces infernales, Eaco, Triptolemo y Radamanto; a los dos amigos Teseo y Piritoo delante de la divisa de la justicia, Dike, Hécate sostiene dos teas encendidas; Orfeo conduciendo con su canto a un grupo de difuntos hasta la entrada del templo; Heracles reteniendo al Cancerbero; Hermes psicopompo y Sísifo y Tántalo expiando eternamente sus delitos. Es una concepción diametralmente opuesta a la cristiana. Cfr. A. Eliot y otros, *Mitos,* Barcelona, 1976, págs. 282-283. Los investigadores, que han tratado el tema de los castigos cristianos, señalan frecuentemente los paralelos con ideas griegas y romanas

glo II, tenido en gran estima en la Antigüedad, que Clemente de Alejandría (Eus. *HE.* 6.14.1) lo consideró incluso libro canónico, describe minuciosamente los diferentes castigos de los condenados.

> Mas vi también otro lugar, enfrente de aquél, que era todo tiniebla. Y era el lugar de los castigos. Y los allí castigados y los propios ángeles que (los) castigaban, estaban vestidos tan tenebrosamente como (tenebroso) era el aire de aquel lugar.
>
> Y había allí gentes colgadas de la lengua. Eran los blasfemos contra el camino de la justicia. Y bajo ellos ardía un fuego que los atormentaba. Y había un gran mar repleto de cieno ardiente, dentro del cual estaban las gentes que abandonaron el camino de la justicia; y ángeles los torturaban. También había mujeres colgadas de los cabellos sobre el hirviente barro. Eran las que se habían engalanado para cometer adultério. En cambio, los hombres que con ellas trabaron relaciones adúlteras colgaban de los pies y metían la cabeza en el cieno, y decían: ¡Nunca imaginaríamos venir a este lugar!
>
> Y vi a los asesinos, junto con sus cómplices, arrojados a un barranco colmado de perversas sabandijas; y eran mordidos por las alimañas aquellas, y su tormento los hacía retorcerse. Apretujábanse (tanto) los gusanos aquellos (que parecían) nubarrones negros. Las almas de los asesinados estaban allí contemplando el castigo de sus matadores, y decían: ¡Oh Dios! ¡Justo es tu juicio!
>
> Cerca de allí vi otro barranco por el cual corrían sangre y excrementos por debajo de los castigados en aquel lugar, formándose un lago. Y allí estaban sentadas mujeres a las que la sangre llegaba hasta el cuello, y frente a ellas se sentaban muchos niños que habían nacido prematuramente y lloraban. De ellos brotaban rayos que pegaban a las mujeres en los ojos. Eran las que habiendo concebido fuera del matrimonio, cometieron aborto.

---

sobre la ultratumba. Se ha pensado en un origen órfico para la descripción del infierno. Las ideas griegas sobre el infierno derivarían en general del orfismo y son evidentes en Píndaro, Aristófanes, Platón, Luciano, Plutarco, Virgilio y en los epitafios de las tumbas del sur de Italia, sin prescindir de algunas ideas orientales. Incluso se ha supuesto que el *Apocalipsis de Pedro* deriva directamente de un libro órfico. R. J. Bauckman recoge la teoría de que, en la descripción de los castigos del *Apocalipsis de Pedro,* se hallan huellas de creencias judías y cristianas, al mismo tiempo que de las griegas. Se ha aceptado generalmente la tesis de que el *Apocalipsis de Pedro* remonta a concepciones órfico-pitagóricas. Otros autores piensan en creencias del sincretismo popular del Egipto helenístico. Esta obra tendría importantes paralélos con el *Apocalipsis de Zephaniah,* que debe ser la fuente judía del *Apocalipsis de Pedro.* Otros autores valoran los influjos orientales, pues el *Apocalipsis de Pedro* ofrece afinidades con el libro de Ardaviraf. F. Cumont piensa en Irán como fuente de este *Apocalipsis.* El influjo griego no puede ser separado del oriental, según R. J. Bauckam, incluso el judío.

Y otros hombres y mujeres estaban en pie, cubiertos de llamas hasta la cintura; y habían sido arrojados a un tenebroso lugar, y eran azotados por malos espíritus y sus entrañas devoradas sin pausa por gusanos. Eran los que persiguieron a los justos y les denunciaron traidoramente.

Y no lejos de ellos se hallaban más mujeres y hombres que se rasgaban los labios con los dientes y recibían hierro ardiente en los ojos, como tormento. Eran aquellos que habían blasfemado y hablaron perversamente contra el camino de la justicia.

Y frente a ellos había otros hombres y mujeres más, que con los dientes se rasgaban sus labios y tenían llameante fuego dentro de la boca. Eran los testigos falsos. Y en otro lugar había pedernales puntiagudos como espadas o dardos, y estaban incandescentes; y sobre ellos se revolcaban, como tormento, mujeres y hombres cubiertos de mugrientos harapos. Eran los que habían sido ricos, pero se abandonaron a su riqueza y no se compadecieron de las viudas ni los huérfanos, sino que desatendieron el mandamiento de Dios.

Y en otro gran mar repleto de pus y sangre e hirviente cieno se erguían hombres y mujeres (metidos allí) hasta la rodilla. Eran los usureros y los que exigieron interés compuesto. Otros hombres y mujeres eran despeñados por fortísimo precipicio; y tan pronto llegaban abajo, eran arrastrados hacia arriba y precipitados nuevamente por sus torturadores; y su tormento no conocía reposo. Eran los que mancharon sus cuerpos entregándose como mujeres; y las mujeres que con ellos estaban, eran las que yacieron unas con otras como hombre con mujer.

Y junto a aquel precipicio había un lugar repleto de poderoso fuego y allí se erguían hombres que se fabricaron con su propia mano ídolos, en lugar de Dios.

Y al lado de éstos había otros hombres y mujeres que tenían barras de rusiente hierro y se golpeaban unos a otros, y no podían detener aquel fustigamiento. Y, cerca, más hombres y mujeres que eran quemados y asados y dados vuelta (sobre el fuego). Eran los que habían abandonado el camino de Dios.

La mitología griega también conoció esporádicamente los castigos en el Hades. En un jarrón apulo se pintó el reino de Hades y el palacio infernal en el que Hades y Perséfone dictan las leyes del reino infernal. En la parte baja expían eternamente sus delitos Sísifo y Tántalo[15].

Justino, en su primera *Apología,* afirma que el miedo a los castigos eternos impide a los cristianos obrar el mal. Tertuliano en su *Apologe-*

[15] S. Rizzo, *Celso. Il discorso della verità. Contro i cristiani,* Milán, 1994, fig. 2.

ticum (48) cita el fuego eterno al que son condenados los impíos y los que no adoran a Dios. El apologista Lactancio *(Div. inst.* 2.12.7) se refiere al castigo eterno. Cree este apologista *(Div. inst.* 7.26) que los malos resucitarán para el castigo eterno. El terror a los castigos eternos con que amenazaban los cristianos es muy antiguo, pues una inscripción anterior al año 79, a carbón, hallada en una gran sala en la vía que bordea las termas estabianas en Pompeya, se ha traducido: «Oye a los cristianos cisnes de mal augurio», alusión a los castigos eternos. Celso (Orig. *Contra Cels.* 3.16) los acusa de inventar motivos de terror.

En el año 177 se celebró el martirio de Potino y de otros mártires en Lyon, acto del que se está bien informado por la carta de las iglesias de Lyon y Viena[16] a los cristianos de Asia y Frigia, conservada en la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio (5.1.3-63). En ella se recogen las acusaciones de unos esclavos aterrorizados ante las torturas a que eran sometidos los cristianos. Estas calumnias eran los banquetes de Tiestes, las uniones de Edipo y otras abominaciones «que no es lícito nombrar ni poner en ellas el pensamiento, ni aun creer se hayan jamás cometido entre hombres».

Sin embargo, es el *Apologeticum* de Tertuliano, obra fechada en el año 197, el que cataloga (8) todas las acusaciones contra los cristianos[17]. Éstas son:

— En las reuniones nocturnas sacrificar y comerse un niño.

— Mojar el pan en la sangre del niño degollado y comer un pedazo cada uno de los asistentes.

— Unos perros atados a unos candelabros los derriban para alcanzar el pan mojado en la sangre del niño. En las tinieblas motivadas por el forcejeo de los perros, unirse impíamente con los hermanos o con las madres.

El apologista puntualiza que son acusaciones populares y que el Senado no se ha ocupado de averiguar su veracidad. Las primeras acu-

---

[16] AA.VV., *Actes du Colloque International n. 575 sur «Les Martyres de Lyon» (1977)*, París, 1978; A. A. R. Bastiansen y otros, *Atti e passioni dei martiri*, 1990, págs. 59-95, 397-404; Ch. Saumagne y M. Meslin, «De la légalité du procès de Lyon de l'année 177», *ANRW*, II.23.2, págs. 1055-1118.

[17] M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, París, 1972, pág. 211. En la pág. 536 se reproduce un entalle gnóstico del siglo III, con un crucificado. Sobre el servicio militar y los cristianos, cfr.: E. Gabba, *Per la storia dell'esercito romano nell'età imperiale*, Bolonia, 1974, págs. 75-78; J. Helgelands, «Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine», *ANRW*, II.23.1, págs. 724-834; L. J. Swifts, «War and the Christian Conscience. I. The Early Years», *íd.*, págs. 835-868; E. Pucciarelle, *I cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Florencia, 1987.

saciones deben de referirse a la eucaristía burdamente interpretada. Lo referente a los perros es un chisme sin fundamento. Las uniones con madres o hermanas ya se han encontrado en otros apologistas, lo que indica que era una creencia muy extendida.

En el capítulo XVI recoge el escritor africano otras acusaciones anticristanas, como son:

— El dios de los cristianos es una cabeza de asno, y éstos adoran la cabeza de este animal.

— Atacan por absurda la adoración de la cruz de madera.

— El sol es el dios de los cristianos.

La confirmación de la primera calumnia puede ser probablemente el grafito del Palatino, de finales del siglo II o de comienzos del siguiente, que representa a un crucificado con la cabeza de asno, con el rótulo: *Alessameno adora a Dios*. La presencia de la cruz parece indicar que se trata de una burla anticristiana. Extendida estaba la acusación que los judíos adoraron un tiempo la cabeza de un asno, según cuentan también Flavio Josefo *(Contra Ap.* 2.80) y Minucio Félix (28.7).

La segunda acusación quizá tenga una confirmación en el emblema cruciforme de la Casa del Bicentenario de Herculano, de fecha anterior al 79, colocado dentro de un panel de estuco. En la parte baja se encuentra una especie de armario en forma de ara o reclinatorio. Es dudoso que sea un símbolo cristiano en una fecha tan temprana, aunque podría serlo, pues la cruz como símbolo cristiano está atestiguada a partir del siglo IV, como en los sarcógafos 171 del Museo Laterano[18] y 169 del mismo museo, ya de mediados de este siglo[19], o el 106 de este museo de finales del siglo[20].

Tertuliano aduce en el capítulo 40 de su *Apologeticum* otra nueva calumnia, que todas las calamidades que suceden al mundo y al Imperio Romano son culpa de los cristianos: «Si el Tíber sube las murallas; si el Nilo no llega a regar las vegas; si el cielo está sereno y no llueve; si la tierra tiembla o se estremece; si el hambre aflige; si la peste mata; luego grita el pueblo, arrójense los cristianos al león.» De hecho las tres grandes persecuciones del Imperio, las de Decio, Valeriano y Diocleciano, coinciden con tres momentos de grave crisis[21]. Esta acusación brotará de nuevo según se verá más adelante en la crisis de la anarquía militar.

---

[18] A. García y Bellido, *Arte romano,* Madrid, 1972, pág. 756, fig. 1285.

[19] Cfr. *Íd.,* pág. 758, fig. 1289.

[20] Cfr. *Íd.,* pág. 761, fig. 1292.

[21] M. Sordi, *Los cristianos y el Imperio Romano,* Madrid, 1988, págs. 95-118.

Otras calumnias mencionadas por Tertuliano eran que los cristianos adoraban falos, quizá alusión a la cruz, aunque no esté documentada en esta época. La acusación de adorar al sol obedece seguramente a la noticia que recoge Plinio el Joven, después de una minuciosa indagación, comunicada por carta a Trajano, «de reunirse en días señalados, antes de salir el sol y cantar, alternando entre sí a un coro un himno a Cristo como a Dios». Tertuliano encuentra otras explicaciones de esta acusación, como son la de orar los cristianos mirando hacia Oriente y celebrar el domingo la fiesta religiosa.

Otra de las acusaciones más frecuentes hechas a los cristianos era el carácter ilícito de sus reuniones, tema que trata el apologista africano en el capítulo 38 de su *Apologeticum.* Esta acusación dejaba a los cristianos fuera de la ley.

Tertuliano en el capítulo 40 de su *Apologeticum* rechaza la acusación de que los cristianos son inútiles al Estado. Con este motivo, el apologista africano puntualiza que los cristianos llevan una vida como el resto de los ciudadanos: «viven con vosotros en un mismo lugar, comen las mismas viandas, visten los mismos trajes, usan las mismas alhajas, necesitan idénticas cosas para subsistir... Hombres somos que vivimos en compañía de los otros en el mundo, que necesitamos de la plaza, de la carnicería, de los baños, de las tabernas, de las oficinas, de las ventas, de las ferias y de los otros comercios comunes. A cualquier oficio nos acomodamos en compañía vuestra; somos marineros, soldados, labradores, mercaderes, oficiantes; conocemos todo tipo de artes, servimos con nuestras obras a vuestra utilidad». A continuación, puntualiza Tertuliano que los cristianos se abstienen sólo de participar en las fiestas religiosas paganas, como son las saturnales, las fiestas del dios Libero y los espectáculos de teatro, anfiteatro y circo.

Tertuliano en su etapa montanista prohibió, sin embargo, todos los oficios que aun de lejos se relacionasen con la idolatría. En su tratado *De idolatria,* fechado en el año 211, condena el servicio militar, que antes había aceptado, a los fabricantes y adoradores de imágenes, maestros de escuela, profesores de literatura, gladiadores, vendedores de incienso, hechiceros y magos. Condena toda forma de pintura, escultura y artes plásticas, participar en los festivales públicos, cualquier cargo público. En la práctica todas estas prohibiciones del escritor africano no se aplicaron. Con estas prohibiciones los paganos podían afirmar con razón que los cristianos eran inútiles la sociedad en que vivían. Los oficios prohibidos en la *Traditio apostolica* de Hipólito, muerto en el año 235, que es la más importante de las constituciones eclesiásticas de la Antigüedad, son: regentar un prostíbulo, ser escul-

tor, pintor, actor, maestro de escuela, auriga, gladiador, sacerdote o sacristán de ídolos, soldado, magistrado de una ciudad, desempeñar un cargo o que tenga poder sobre la vida o la muerte, magos y prostitutas.

Estas acusaciones tan burdas contra los cristianos podían nacer, como se indicó, del misterio con que los cristianos rodeaban sus funciones litúrgicas y su baja extracción social. Tertuliano *(Apol.* 7) recoge la creencia popular de que los cristianos andan siempre escondidos y ocultos. El desprecio cristiano de la religión pagana, citado por Cecilio en el *Octavio* y por Celso, debió de contribuir igualmente al odio de la plebe pagana contra los cristianos y favoreció toda clase de bulos inverosímiles. La oscuridad de la noche, en la que los cristianos celebraban sus ritos, contribuía, como dice Cecilio, a que las acusaciones tuvieran una base de verdad en la mentalidad de la plebe. Precisamente este autor pagano insiste en la nocturnidad del culto cristiano como característica.

A finales del siglo III otro autor africano, Arnobio de Sica[22], redactó una apología titulada *Adversus nationes.* La obra se escribió a final de la crisis de la anarquía militar, que duró unos cincuenta años, y que desembocó en la reforma de la Tetrarquía[23]. En el libro primero responde a la calumnia de ser el cristianismo la causa de todos los males que afligen a la humanidad, acusaciones recogidas ya en Tertuliano y después en Cipriano. Arnobio echa la culpa de esta calumnia a los sacerdotes paganos, que ven disminuir sus ingresos alarmantemente. Ya Tertuliano en su *Apologeticum* (42) culpó a los sacerdotes paganos de las acusaciones anticristianas propaladas por la plebe y concretamente de la inutilidad de los cristianos en la sociedad. La actitud de los sacerdotes venía motivada por egoísmo, pues por culpa de los cristianos disminuían continuamente los ingresos de los templos paganos. El cristianismo no estaban tan extendido como para admitir esta explicación. Más bien obedece a un hecho apuntado por Tertuliano, que los paganos contribuían muy poco al sostenimiento del culto.

Las creencias de la plebe sobre los cristianos contribuyó a su persecución, como en los casos de Policarpo *(Mart. Polyc.* 3) y de los már-

---

[22] J. Quasten, *op. cit.*, págs. 676-680, n. 7; A. Viciano, *Retórica, Filosofía y Gramática en el «Aduersus nationes» de Arnobio de Sica,* Francfort, 1993.

[23] S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery,* Londres, 1985; AA.VV., *La Tétrarchie (293-312). Historie et archéologie, Antiquité tardive,* 2, 1994.

tires de Lyon. En este último caso se lee a comienzos de la carta: «soportan un cúmulo de atropellos de la plebe, desatada en masa: los seguía entre gritos, se les arrastraba y despojaba entre golpes, llovían piedras sobre ellos, se les encarcelaba amontonados, todo, en fin, cuanto una chusma enfurecida acostumbra a hacer con criminales públicos y enemigos». Este trato debía ser muy frecuente con los detenidos.

Los intelectuales paganos bien informados sobre el cristianismo, como Celso y Porfirio, no creían estas calumnias del populacho, pues no las recogen en sus escritos. Tampoco cree en ellas el judío interlocutor de Justino, Trifón.

Reacción pagana anticristiana de los intelectuales

Desde comienzos del siglo II diferentes intelectuales dieron un juicio adverso del cristianismo. Por orden cronológico son los siguientes.

Los historiadores Tácito y Suetonio

El primer intelectual que publicó un juicio muy duro sobre el cristianismo fue el historiador Tácito en sus *Annales* (15.44.9)[24], escritos a partir del año 116, con ocasión de aludir al incendio de Roma en época de Nerón en el año 64. Tácito considera a los cristianos culpables de una *exitiabilis superstitio,* de odiar al género humano, y cita los *flagitia* por los que eran aborrecidos por la plebe. Los *flagitia* son las acusaciones de infanticidio e incesto.

Suetonio *(Ner.* 16.2)[25] escribe «affecti supplicii christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae». Para este historiador los cristianos son culpables únicamente de *superstitio.* Esta *superstitio* es *malefica* por implicar actos impíos, es decir, *flagitia.* La causa de la persecución es de naturaleza religiosa, pues se trata de una superstición nueva y de una religión nueva.

Tácito y Suetonio recogen muy probablemente las calumnias del vulgo contra los cristianos.

---

[24] P. Carrara, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II,* Florencia, 1989, págs. 31-42; A. González Blanco, J. M.ª Blázquez (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo VII,* 1990.

[25] Cfr. *Id.,* págs. 69-73.

Consulta a Trajano de Plinio el Joven

A comienzos del siglo II el gobernador de Bitinia se ocupó de los cristianos, que invadían su provincia. Consultó[26] sobre la conducta a seguir a su amigo el emperador Trajano. El rescripto de Trajano (Plin. *Ep.* 10.97) es de una importancia excepcional, pues se mantiene en vigor, como fundamento legal de las persecuciones anticristianas, hasta las grandes persecuciones de Decio y de Valeriano. Plinio considera implícitas en la culpa de cristianismo la de ateísmo, *impietas* y de *superstitio illicita.* El gobernador no cree que los cristianos cometan los *flagitia.* Describe las reuniones cristianas como *coniurationes.* Se deduce de la carta de Plinio y de la respuesta de Trajano que ambos no juzgaban a los cristianos un peligro para el Estado, al revés de Celso.

Las reuniones de los cristianos aparentemente tenían puntos de contacto con el asunto de las Bacanales, donde se trataba de una multitud promiscua de personas de ambos sexos, entre las que se encontraban muchas mujeres, se reunían de noche y se entregaban al vino y a gritos frenéticos. Plinio el Joven aplica a las reuniones eucarísticas el concepto romano de *sacramentum,* propio de las conjuras, afirmando que el *sacramentum* no es para cometer crímenes, como sucedió en las Bacanales y en las conjuras subversivas, sino para no hacer el mal. Plinio, como escribe M. Sordi, presenta la vida comunitaria de los cristianos en los términos de las conjuras y de las sociedades eterias, pero señala sus diferentes fines, en el caso de los cristianos, inocentes. Para Plinio las reuniones cristianas son secretas e ilícitas. Frontón, que tiene presente también el asunto de las Bacanales, y Celso, que insiste en el secreto de las reuniones cristianas, apuntan la ilegalidad de estas reuniones.

Epicteto

El filósofo estoico Epicteto[27], originario de Hierápolis en Frigia, vivió en Roma hasta la expulsión de los filósofos decretada por Domiciano y fijó su residencia en la ciudad de Nicópolis de Epiro. En sus

[26] M. Sordi, *op. cit.*, págs. 62-68, n. 21.
[27] P. Carrara, *op. cit.*, págs. 43-47, n. 24.

Dissertationes (4.7.6) cita de pasada a los cristianos, a los que considera libres por su modo de ser. Probablemente los cristianos son presentados como un ejemplo de comportamiento bueno de por sí, pero no resultado de la razón, sino próximo al de los tontos.

Crescente

Fue un filósofo cínico, que abrió escuela de filosofía en Roma, probablemente subvencionada por el Estado, y que combatió la escuela de Justino *(2Apol.* 17). En opinión de Taciano *(Orat. ad Graec.* 19) preparó la muerte de Justino. Acusaba a los cristianos de ateísmo y de impiedad. No escribió obra alguna contra los cristianos, pero polemizó en público con el apologista, disputas que eran conocidas por todos.

Frontón

M. Cornelio Frontón fue el tutor del emperador Marco Aurelio, senador y cónsul en el año 143. Fue orador de prestigio y autor de una *oratio* contra los cristianos, leída probablemente en el Senado. Se sospecha, aunque no es seguro, que las acusaciones de Cecilio contra los cristianos están recogidas en el *Octavio* de Minucio Félix. Probablemente la *oratio* de Frontón mencionaba las calumnias y opiniones más difundidas sobre los cristianos. Esta *oratio* tiene precedentes, como escribe P. Carrara[28], en el discurso que pronunció Spurio Postumio *(Liv.* 39.15ss.) con motivo de las Bacanales del 186 a.C. y en el *De coniuratione catoniano.* El único pasaje realmente atribuible a Frontón cita las cenas de Tiestes.

Luciano de Samosata

El célebre satírico Luciano (*c.* 115-*c.* 200)[29] menciona a los cristianos en dos obras suyas, en *La muerte de Peregrino* (11.13.16) y en *Alejandro* (25.38). Peregrino es un personaje histórico, citado en Taciano

[28] Cfr. *Íd.*, págs. 87-99.
[29] Cfr. *Íd.*, págs. 101-111.

(Orat. 25), que lo describe como un filósofo cínico; por Atenágoras *(Legat.* 26), por Tertuliano *(Ad martyr.* 4.2) y por Aulo Gelio *(Noct. Att.* 12.11). Según este último autor, que lo conoció personalmente en Atenas, Peregrino vivía en un tugurio en las afueras de la ciudad. Aulo Gelio lo califica de varón grave y que vivía de acuerdo con su profesión. A Aulo Gelio le comunicó muchas cosas útiles y honestas. Luciano lo describe en los siguientes términos:

> Entonces fue cuando aprendió a fondo la maravillosa sabiduría de los cristianos, tratando en Palestina con sus sacerdotes y escribas. ¿Y qué decir? En breve tiempo, eran éstos unos chiquillos a su lado; él era el profeta, *thiasarca*, presidente de la sinagoga; en una palabra, él era todo. De los libros unos los comentaba y explicaba, otros componía él de su propia cosecha y en gran número, y llegaron a considerarlo como un dios, lo tenían por su legislador y lo nombraron su presidente. Por lo menos (los cristianos) aun ahora dan culto a aquel gran hombre que fue puesto en un palo en Palestina, porque él fue quien introdujo en la vida esta nueva iniciación. Entonces justamente vino Proteo a ser prendido por ese motivo y fue a parar a la cárcel; incidente que no le valió poco prestigio para adelante en orden a sus trampantojos y su ambición de gloria, que era su único deseo. Comoquiera apenas estuvo encarcelado, los cristianos, considerando el caso como común desgracia, no dejaban piedra por mover para librarlo; mas ya esto no fue posible, todos los otros cuidados le fueron prodigados en abundancia y con empeño. Era de ver cómo desde muy de mañana rodeaban la cárcel unas pobres vejezuelas, viudas y niños huérfanos. Los principales de entre ellos, sobornando a los guardias, llegaban a dormir con él dentro de la prisión, y allí se daban sus espléndidos banquetes, a par que se leían sus discursos sagrados. El excelente Peregrino —que aún guardaba ese nombre— era por ellos llamado un nuevo Sócrates.

El *Peregrino* de Luciano es un cínico embaucador de los cristianos, un caradura, que vive de la credulidad del prójimo. Es una prueba de que en el cristianismo primitivo hombres ambiciosos y sin escrúpulos explotaban fácilmente a los cristianos crédulos, de ahí las acusaciones contra los falsos profetas que se encuentran ya en la *Didaché* (11). La narración de Luciano es un buen ejemplo de la explotación de la buena fe de la mayoría de los cristianos, que eran gentes sencillas, y en este sentido Luciano se burla de ellos, al mismo tiempo que es un buen ejemplo del comportamiento de los cristianos con los detenidos. Luciano pasa a continuación a dar un juicio muy negativo sobre

los cristianos, que se dejan embaucar por el primer charlatán que se les acerca:

> Y es que se han persuadido estos infelices, en primer lugar, de que han de ser absolutamente inmortales y vivir para siempre, por lo que desprecian la muerte y el vulgo se entrega a ella voluntariamente. Luego, su primer legislador les hizo creer que son todos hermanos unos de otros, una vez que, como transgresores, han negado a los dioses helénicos y adoran en cambio a aquel sofista suyo empalado, y viven conforme a sus leyes. Desprecian, pues, todas las cosas por igual, y todo lo tienen por común, y todo esto lo aceptan sin prueba alguna fidedigna. Así pues, si se presenta a ellos un charlatán, conocedor de los hombres y que sepa manejar las cosas, inmediatamente podría hacerse muy rico, embaucando a gentes idiotas.

Conoce el satírico el desprecio por la muerte de los cristianos que la intelectualidad pagana nunca comprendió, como fue el caso de Marco Aurelio, y que se tienen todos por hermanos. A Cristo lo llama sofista crucificado. Tiene también noticia de que los cristianos ponen los bienes en común, de lo que hablan ya los *Hechos de los Apóstoles* (5.1-11). Luciano desprecia a Peregrino. Menciona sus trampantojos y su ambición de gloria. Toda esta narración describe un cristianismo muy digno de desprecio.

En el opúsculo titulado *Alejandro o el falso profeta,* acusa por dos veces a los cristianos de ateísmo[30]: «El Ponto se ha llenado de ateos y de

[30] Estrabón (3.4.16) califica a los galaicos de ateos, probablemente porque sus dioses no se identifican con los del panteón grecorromano. En el Noroeste hispano el número de lápidas con teónimos indígenas es grande: J. M. Blázquez, «Aportaciones al estudio de las religiones primitivas de España», *AEspA,* 30, 1957, págs. 15-85; *Íd., Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas,* Madrid, 1962, págs. 27-28 y *passim; Íd.,* «Die Mythologie der Althispanier», *Wörterbuch der Mythologie II. Götter und Mythen im alten Europa,* Stuttgart, 1973, *passim; Íd., Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, 1975, *passim; Íd., Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas,* Madrid, 1983, *passim; Íd., Religiones en la España antigua,* Madrid, 1991, *passim; Íd., Historia de España. II. España romana,* Madrid, 1982, *passim; Íd.,* «Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit», *ANRW,* II.18.1, páginas 164-275; *Íd.,* «Religión y sociedad en las inscripciones de Salamanca», *Religio Deorum,* Sabadell, 1983, págs. 73-82; *Íd.,* «La religión de los pueblos de la Hispania prerromana», *Zephyrus,* 43, 1990, págs. 223-233; *Íd.,* «Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania», *Mélanges Raymond Chevalier,* 2.1, Tours, 1994, págs. 63-73; *Íd., Saxa scripta (Inscripciones en roca),* La Coruña, 1995, págs. 47-57; *Íd.,* «Últimas aportaciones a las religiones primitivas de Hispania. *Addenda* y *corrigenda*», *Gerión,* 14, 1996, páginas 333-362; *Íd.,* «Últimas aportaciones a las religiones indígenas de Hispania: cuestiones a propósito de la religión celta», *Homenaje al prof. Dr. A. Montenegro,* Valladolid (en

cristianos.» En segundo lugar, coloca en el mismo grupo a los ateos, a los cristianos y a los epicúreos, todos los cuales debían apartarse de las orgías religiosas. Al comienzo de ellas, se recitaba el rito de alejamiento, que consistía en que el personaje que iniciaba la fiesta exclamaba en alta voz: «fuera los cristianos», a lo que los asistentes respondían: «fuera los epicúreos».

Marco Aurelio y Apuleyo

El emperador Marco Aurelio[31], que vivió la primera grave crisis del Imperio debido a la presión bárbara de quados y marcomanos, que le obligó a estar prácticamente todos los años de su gobierno en guerra, en sus *Pensamientos* (11.3.1-2) alude de pasada a la actitud obstinada de los cristianos ante la muerte que no es el fruto de un razonamiento, lo que sería comparable a la *pertinacia* y *obstinatio* mencionadas por Plinio el Joven.

Apuleyo en su *Apologia* (90.5-6)[32] cita entre los magos famosos a Jesús; probablemente acusación que se encuentra en Celso (Orig. *Contra Cels.* 1.28) y en Hierocles *(Philaleth.* en Eus. *Contra Hieroclem* 2).

Elio Aristides

El discurso *Contra Platón en defensa de los cuatro* (atenienses)[33] es una diatriba contra la predicación popular y el cinismo. Algún autor moderno la interpreta contra los cristianos por su mención de Palestina.

---

prensa); *Íd.*, «Los cultos sincretísticos y su propagación por las ciudades hispanorromanas», *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispano,* Lugo, 1996 (en prensa); J. M. Blázquez y M. P. García Gelabert, «Religiones indígenas en la Hispania Romana *(addenda et corrigenda)*», *Homenaje a E. Llobregat,* Alicante (en prensa); G. Sopeña, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos,* Zaragoza, 1995, págs. 29-42; F. Marco, *Historia de las religiones de la Europa Antigua,* Madrid, 1994, págs. 324-326. Sobre el ateísmo de los galaicos: J. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana,* Madrid, 1982, págs. 13-20; J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e íberas,* Madrid, 1977, *passim.* A. D'Ors interpreta este pasaje en el sentido de que los galaicos no rendían culto imperial al carecer de organización municipal. El culto al emperador era la gran propaganda oficial.

[31] P. Carrara, *op. cit.*, págs. 113-117, n. 24; A. Birley, *Marcus Aurelius,* Londres, 1996.

[32] Cfr. *Íd.*, págs. 119-122.

[33] Cfr. *Íd.*, págs. 123-126.

Las acusaciones contra los cínicos son aplicables fácilmente a los cristianos igualmente y se leen en las obras de los apologistas cristianos. Interesa la equiparación negativa de los cínicos y de los cristianos, pues es la primera vez que se reúne a ambos, como hará después Juliano *(Contra Heracl.* 224ss.).

Galeno

Fue médico[34] durante los gobiernos de Marco Aurelio y de su hijo Cómodo. Menciona cuatro veces a Cristo en compañía de Moisés, en su obra *De differentiis pulsum,* 8.579, 657, 579, 657 Lühn.

Dion Casio

Nació en Nicea *(c.* 155-235)[35] y escribió una *Historia Romana.* En el resumen del libro 67, refiriéndose a los sucesos del año 95 acaecidos al cónsul Flavio Clemente y a su esposa Domitila, ambos parientes del emperador Domiciano, relata que fueron acusados de ateísmo y de prácticas judaicas. Clemente fue condenado a muerte, y su esposa al destierro, al igual que otros muchos sentenciados a la pena capital; y unos y otros a la confiscación de los bienes. Eusebio *(HE.* 3.18.4) recoge la misma noticia, sacándola de fuentes paganas. Probablemente eran cristianos. En esta época no se diferenciaba aún cristianos y judíos.

Cipriano

El obispo de Cartago redactó un tratado dirigido a Demetriano, probablemente un magistrado en el año 252, después de la gran derrota de Decio en el año 251 en Abrittus. El tema del tratado es defender a los cristianos de la acusación de ser la causa de todos los males que azotaban al Imperio, tema ya abordado por Tertuliano varias veces, en el *Apologeticum,* 60; en *Ad nationes,* 1.9 y en *Ad Scapulam,* 3; por Arnobio en su *Adversus nationes;* por Lactancio en sus *Divinae Instituciones,* y finalmente con mucha mayor extensión por Agustín en *De civitate*

[34] Cfr. *Íd.,* págs. 127-132.
[35] Cfr. *Íd.,* págs. 133-139.

Dei. Esta insistencia en refutar esta acusación hasta final de la Antigüedad por parte de los cristianos, prueba que estaba muy extendida y en boga durante muchos siglos.

Demetriano y otros muchos, como puntualiza Cipriano, acusaban a los cristianos de las guerras y del hambre motivada por la falta de lluvia. La causa de todas estas calamidades que afligían al mundo era que los cristianos no adoraban a los dioses. Reconoce el obispo de Cartago la intensidad de la crisis profunda manifestada en la falta de lluvias; en el cambio de clima patente en la ausencia de calor en el estío y en primavera; en la baja producción de las canteras de mármol, de las minas de oro y plata exhaustas, y cada día más depauperadas[36]; en la disminución del número de labradores en el campo, de marineros en el mar, de soldados en los cuarteles; en las injusticias en la aplicación de las leyes; en la desunión entre los amigos; en la decadencia de las artes y en el desenfreno de las costumbres. La crisis en la mente de Cripriano abarca la totalidad de la cultura. Es interesante apuntar que el obispo de Cartago se refiere a un cambio de clima, que se ha dado como causa de la decadencia del mundo romano y no a las invasiones bárbaras.

Cipriano sostiene que todas estas calamidades se deben a que el mundo ya ha entrado en su vejez, en primer lugar, pues no tiene una concepción cíclica de la Historia como los paganos, y en segundo, a la idolatría de los paganos que no obedecen las verdades de Dios.

Tanto para paganos como para cristianos, la causa de los males que azotaban al Imperio era de carácter religioso.

Celso

Los ataques más duros que recibió el cristianismo de los intelectuales son de Celso[37] y de Porfirio.

Celso publicó su obra en el año 178 y Orígenes la refutó en el año 248. Su pensamiento es bien conocido por copiar Orígenes mu-

---

[36] F. J. Sánchez Palencia, *La explotación del oro de Asturias y Gallaecia en la Antigüedad,* Madrid, 1983. Tesis inédita y fundamental. Demuestra que las minas hispanas dejaron de explotarse por no ser rentables a final de los Severos.

[37] S. Rizzo, *op. cit.*, n. 15; M. Borret, *Origène. Contra Celse. I-IV,* París, 1968-1969; H. Chadwick, *Origen. Contra Celsum,* Cambridge, 1965; A. Colonna, «*Contro Celso» de Origene,* Turín, 1971; D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso,* Madrid, 1967; M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le contre Celse d'Origène,* París, 1989; M. Frede, «Celsus philosophus platonicus», *ANRW,* II.36.7, págs. 5183-5213.

chos párrafos completos de su adversario. Celso es un personaje desconocido. Era culto, estaba bien informado sobre el cristianismo y la religión. Orígenes lo presenta como epicúreo unas veces y otras como platónico. Celso es un intelectual serio y un polemista nato. Estaba interesado en los fenómenos religiosos y sociales del Estado romano. Su *Discurso Verdadero* tiene un claro sentido político. Cayó perfectamente en la cuenta del peligro del cristianismo para la seguridad del Estado romano y la libertad religiosa. El cristianismo era irracional en el campo del pensamiento y carecía de civismo en el comportamiento. En sus ataques al cristianismo se muestra a veces contradictorio. Saca sus argumentos de diferentes ideologías, aunque sean opuestas.

Acusa al cristianismo de ser una doctrina absurda, de ser una secta secreta, carente de originalidad, de dedicarse a la magia, y de ser una doctrina irracional. Los cristianos serían semejantes a los sacerdotes de Cibeles, de la Magna Mater, a los adivinos y a los de Sabacio. Ataca al cristianismo por irracional, pues sólo se basaba en la fe ciega. Celso recoge los ataques del judaísmo al cristianismo y concretamente contra Jesús. Descarta que las profecías del *Antiguo Testamento* se refieran a Jesús. Acepta las raíces judaicas del cristianismo. Celso desprecia por igual a judíos y a cristianos. Se detiene en su ataque en el concepto judío de creación, tan diferente del griego. Compara al cristianismo con otras religiones, concluyendo que no es mejor. Combate principalmente la idea de la encarnación de Dios. Sintetiza las características fundamentales de la religión cristiana, deduciendo que se deben a la corrupción de ideas griegas. Una de las acusaciones de Celso al cristianismo es la magia. Está bien informado sobre varias sectas gnósticas, que combate. También analiza y combate las ideas cristianas sobre los demonios. Aporta Celso argumentos para defender la superioridad del paganismo con respecto al cristianismo. Termina Celso su obra exhortando a los cristianos a apoyar al emperador en época de crisis.

Porfirio

Los intelectuales cristianos cayeron en la cuenta del peligro del ataque de Porfirio (232/233-305). Jerónimo lo llama tonto, impío, blasfemo, insensato, impúdico, sicofante, calumniador de la Iglesia y perro rabioso contra Cristo. El juicio de Agustín *(De civ. Dei* 19.22) es más ponderado: noble filósofo, el filósofo mayor de los gentiles, el más docto de los filósofos, aunque acérrimo enemigo de los cristianos.

Fue discípulo de Plotino (204/205-270). Conoció de joven a Orí-

genes y poco después del año 270 escribió quince libros *Contra los cristianos,* que es el ataque más feroz contra el cristianismo y el más inteligente. La problemática que plantea todavía se discute en el siglo XX. Contribuyó al desarrollo de la exégesis bíblica al negar la paternidad a Moisés del *Pentateuco.* Su obra fue prohibida por Constantino y quemada en el siglo V por Valentiniano III y Teodosio II. De ella se conservan sólo una centena de fragmentos, aunque los auténticos no llegan probablemente a la mitad. Parece ser que fue catecúmeno.

Porfirio ataca el nacimiento original de Jesús, pues casos parecidos se documentan en todas la mitologías. Señala las contradicciones que hay entre las dos genealogías de Jesús y entre la huida a Egipto y el episodio del templo a los doce años. Denuncia las contradicciones de los Evangelios, principalmente en los relatos de la pasión. Rechaza la resurrección por basarse en el testimonio de unas mujeres. Cristo debió aparecerse al sumo sacerdote o a Pilatos. Ataca a los evangelistas por inventarse sucesos para demostrar que en la vida de Jesús se cumplen las profecías del *Antiguo Testamento.* Unos milagros son inventados y otros son cuentos. Los magos también pueden resucitar a los muertos.

Censura a Pablo, que encuentra contradictorio y chaquetero. Su comportamiento es el de un charlatán, Pablo se opone a todo tipo de acercamiento a la filosofía griega. Pedro es un seguidor de Jesús tornadizo y pusilánime. Su comportamiento es indigno de un jefe de la comunidad cristiana. Porfirio también recoge la acusación de ateísmo. Asocia a los cristianos con los epicúreos, asociación ya conocida. Ataca a Cristo por desvelar la doctrina a personas incultas. Arremete contra la eucaristía, que es peor que el banquete de Tiestes y que las comidas de los caníbales. Califica de absurda la comida de la carne y la bebida de la sangre de Cristo. Porfirio rechaza la idea de que Dios tenga un hijo. La oposición del Evangelio de Juan, entre la luz y las tinieblas, la verdad y el error, es una deformación de la realidad. Rechaza la idea de la resurrección de la carne, que chocaba abiertamente con la idea de la inmortalidad griega. Todas estas doctrinas cristianas iban contra la *mos maiorum,* que es el fundamento de la sociedad romana. Indican una oposición radical entre las ideas paganas y las cristianas. Los tres errores fundamentales del cristianismo, en opinión de Porfirio, son: la doctrina cristiana de la creación, que separaba el mundo de Dios; la doctrina del fin del mundo; la doctrina de la encarnación y la crítica a la resurrección.

Los fragmentos de Porfirio tratan de las contradicciones del Nuevo Testamento; critican el Antiguo Testamento, las palabras y hechos de Jesús, los dogmas de la cristiandad. La escuela neoplatónica, a la

que pertenecieron Porfirio y Juliano, fue anticristiana. El maestro de Porfirio, Plotino, fue hostil al cristianismo, como parece deducirse de algunos párrafos de las *Enneadas*, en opinión de A. Meredith. La *Vida de Pitágoras* de Porfirio y el *De vita Pythagorica* de Jámblico se han tenido por inspiradas en la propaganda anticristiana. Es más probable que el segundo autor dependa del primero, como indica A. Meredith. Porfirio es un continuador de la obra de Celso y un precursor de Juliano. Porfirio no tiene en sus obras la apelación al patriotismo de los cristianos de Celso. Plotino, Porfirio y Jámblico se caracterizan por la total ausencia de una filosofía de carácter político, pues el que se dedica a los asuntos de su patria está incapacitado para la sabiduría.

Ataques anticristianos del siglo IV

En el siglo IV todavía circularon panfletos anticristianos. Uno de ellos es obra de Hierocles, gobernador de Bitinia, a quien Lactancio culpa de la persecución de Diocleciano, pero hubo en estos años muchos otros, hoy perdidos. Las *Divinae Institutiones* de Lactancio, principal obra de este autor redactada hacia el año 304, responde al ataque de tipo filosófico de este gobernador, que atacó a Pedro y a Pablo y que fue el primero en establecer una comparación entre Cristo y Apolonio de Tiana, pero no parece que remontase a Filóstrato esta contraposición, sino a los neoplatónicos. En su escrito intenta probar la falsedad de las Sagradas Escrituras. Sus críticas son familiares a Porfirio y a Juliano.

El emperador Juliano (331-363)[38] compuso tres libros *Contra los cristianos*, quemados por sus sucesores, en la línea de Celso y de Porfirio. Son conocidos principalmente por la refutación de Cirilo de Alejandría escrita en torno al 440. En opinión de A. Harnack el ataque de Juliano contra el cristianismo con respecto al punto donde lo dejó Porfirio, significó un gran paso hacia atrás.

Las calumnias de la plebe y de los intelectuales contra los cristianos no tuvieron efectos positivos. El cristianismo siguió avanzando hasta convertirse en la única religión del Imperio y el depositario de la cultura antigua.

---

[38] G. W. Bowersock, *Jullian the Apostate*, Cambridge, 1980, págs. 79-93.

II. Asimilación de la cultura pagana por Clemente de Alejandría

El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría

Introducción

Hacia el año 177, Celso (Orig. *Contra Cels.* 3.4) acusaba al cristianismo de reclutar su gente principalmente entre gentes incultas y en los estratos más bajos de la sociedad: «Seguidamente, aduce Celso, entre ellos se dan órdenes como éstas: nadie que sea instruido se nos acerque, nadie sabio, nadie prudente (todo eso es considerado entre nosotros como males). No, si alguno es ignorante, si alguno insensato, si alguno inculto, si alguno tonto, venga con toda confianza. Ahora bien, al confesar así que tienen por dignos de su dios esa ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujerzuelas y chiquillos.»

Unos años más tarde, en torno al 200, *El pedagogo* de Clemente de Alejandría, sucesor de Panteno en la escuela catequística de la gran ciudad egipcia[1], una de las más pobladas de todo el Imperio Romano, pues alcanzaba en torno al millón de habitantes, como Roma, hizo que esta acusación fuera totalmente infundada, ya que el escritor cristiano alejan-

[1] Sobre Alejandría, y Egipto en general, durante la época imperial véanse VV.AA., «Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker. Afrika mit Ägypten)», *ANRW*, II.10.1, 1988; VV.AA., *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani. Studi e materiali*, Roma, 1984; *Íd.*, *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*, Roma, 1989; véase además el capítulo «La alta sociedad de Alejandría según *El pedagogo* de Clemente» en este volumen.

drino en esta obra, como en su restante producción literaria, manifestó ser un hombre culto, buen conocedor de todo el pensamiento pagano anterior a él, que utilizaba continuamente, partiendo de la suposición, ya defendida por los apologistas, Justino *(I Apol.* 46.2-3; *II Apol.* 10.2-8; *Tryph.* 2.1) y Atenágoras *(Leg.* 7) en el siglo II y antes, en época julio-claudia, por el judío Filón de Alejandría, que diversos intelectuales griegos fueron discípulos de Moisés y de los profetas hebreos (también *Strom.* 1.72.4). Idea que hoy parece descabellada, pero que fue de una importancia excepcional para que la intelectualidad cristiana asimilara el pensamiento pagano.

Como escribe H. I. Marrou[2], cuya edición de *El pedagogo* hemos utilizado en este trabajo, «dès lors tout ce que l'homme a pu réaliser de bon, et perticulièrement tout ce qui chez les païens —philosophes, législateurs et poètes— a été pensé de conforme à ce que la pleine lumière de la foi chrètienne nous apprend être la vérité, tout cela est dû à l'action et à la présence du Logos sans que Clément discerne clairement entre connaturalité de la raison divine et humaine ou intervention providentielle».

Concretamente el alejandrino afirma que «Homero profetiza sin saberlo» (1.83.3); y que «la misma poesía está inspirada» (2.28.8); Píndaro (3.72.1) y Sófocles (2.24.2) son discípulos de Moisés.

Clemente podía utilizar, pues, con este criterio, en temas estrictamente cristianos, la literatura pagana y más concretamente la filosofía y apoyar en ella las prescripciones de la Sagrada Escritura[3]. La postura de Clemente ante este empleo está muy clara (3.84.2), pues no hay que olvidar la sabiduría del mundo.

En este aspecto, Clemente tenía precedentes en los apologistas Justino y Atenágoras, que introducen en sus obras citas de autores y filósofos y usan expresiones filosóficas, e incluso en los *Hechos de los Apóstoles,* donde se citan dos frases de autores paganos, una que dice «Somos del linaje de Dios... de uno de vuestros poetas» (17.28-29), perteneciente en concreto a los *Fenómenos* de Arato, y la segunda «en él vivimos, nos movemos y existimos» (17.28), inspirada en Epiménides de Cnosos. En cambio el sirio Taciano, discípulo de Justino, en su

---

[2] Clément D'Alexandrie, *Le Pédagogue,* I-II, París, 1960-1965, pág. 48. La edición es de H. I. Marrou, y la traducción es obra de M. Harl y de C. Mondésert. De *El pedagogo* existe una edición española: A. Castiñeira y J. Sariol, *El pedagogo,* Madrid, 1988. Sobre Clemente véase S. Fernández, *Génesis y anagénesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría,* Vitoria, 1990, con bibliografía.

[3] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 49.

Discurso contra los griegos y Tertuliano *(De praescr.* 7) rechazan la cultura griega, aunque el apologista cristiano era un buen jurista y un hombre culto. Hipólito de Roma, de formación griega, en la introducción de su *Philosophumena,* rechaza la filosofía griega, ya que los herejes sacaron sus doctrinas de la filosofía de los griegos, «de las conclusiones de los autores de sistemas filosóficos». Esta última postura de rechazo de la cultura griega se remonta a San Pablo *(1Cor.* 1.18.2-8; 3.18-20; *2Cor.* 1.12).

En este punto, la actitud del alejandrino no es un *hapax,* como escribe H. I. Marrou[4], sino un reflejo del vago eclecticismo de la cultura común de su tiempo. Clemente es un excelente ejemplo de la cultura, un tanto académica, del momento. El escritor cristiano utiliza las aportaciones de todas las escuelas, incluso de las que aparentemente están más alejadas del cristianismo, como la de Epicuro, a quien menciona diez veces y una sola vez para criticarle (3.37.2). Hasta el disoluto Aristipo es citado a dar testimonio. El escritor cristiano comienza *El pedagogo* (1.16.1) asentando el criterio de que la educación y la cultura son «los bienes más bellos y perfectos que poseemos en esta vida».

Como afirma H. I. Marrou[5], *El pedagogo* marca una etapa en la integración progresiva y recíproca del pensamiento cristiano y de la cultura helenística: «Es Clemente de Alejandría el que da el paso decisivo en este aspecto, ya iniciado por los apologistas, hacia el helenismo cristiano de los autores cristianos de los siglos IV y V y hacia la cultura bizantina.» Clemente hace un uso masivo de la literatura pagana, que de este modo entra a formar parte de la literatura cristiana y encuentra en ella un apoyo para sus teorías.

Un problema que se ha planteado a la investigación moderna[6] en el caso de Clemente es hasta qué punto el escritor cristiano maneja las fuentes paganas de primera mano, o si las usa a través de repertorios. La tesis de H. I. Marrou[7] es la más probable. Los dos autores básicos

---

[4] *Íd.,* págs. 50, 71-72. H. I. Marrou, en pág. 71, n. 1, escribe que «la sola característica particular digna de señalar sería la fuerte documentación filosófica de que hace prueba nuestro autor. Sin duda, la filosofía no quedaba ajena a la cultura común, mas sólo una minoría, a la que pertenecía Clemente, hacía un estudio profundo de ella». En este trabajo intentamos explicar la causa de esta preferencia por el uso de la filosofía y de qué escuela filosófica determinada.

[5] *Íd.,* págs. 67-68.

[6] P. J. G. Gussen, *Het leven in Alexandrië, volgens de cultuur-historiche gegenvens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus,* Assen, 1954.

[7] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* págs. 73-75.

más citados en sus escritos, Homero y Platón, son los únicos de los que se puede afirmar claramente que los conoce de forma directa, quizá también a Eurípides y a Menandro. Los restantes son utilizados mediante una tradición parcial o indirecta. Las referencias de otros escritores se han conservado en otros autores y gozaban de gran popularidad. Este sistema de trabajo de un intelectual era típico del momento histórico que le tocó vivir a Clemente y no es una peculiaridad suya. Hipólito de Roma, contemporáneo de Clemente, demuestra en sus obras muchos conocimientos de filosofía griega, pero a veces lograda a través de fuentes secundarias.

El pedagogo se dirige a la elite culta y rica cristiana de la populosa Alejandría de época de los Severos, una de las ciudades con más inquietud espiritual del momento, como lo prueba que gnósticos de primera fila son oriundos de Egipto, como Basílides, que según Ireneo *(Adv. haer.* 1.24.1) fue profesor de Alejandría en época de Adriano y de Antonio Pío; Valentín, egipcio educado en Alejandría, que predicó sus doctrinas en Egipto y después en Roma, en torno a los años 155-160, en opinión de Epifanio *(Haer.* 31.7-12); Carpócrates, nacido en Alejandría, y Apeles, que vivió en la gran metrópoli egipcia. Clemente se dirige a cristianos, dato importante, pues prueba que unos 25 años después de que Celso acusara al cristianismo de ser una religión de gente iletrada y de profesiones bajas, como ya se indicó, el cristianismo había calado profundo en las capas altas y cultas de Alejandría. Los mismos gnósticos egipcios cristianos eran intelectuales con profundas preocupaciones religiosas.

Recientemente P. Veyne[8] ha escrito: «El cristianismo de Clemente de Alejandría se dejó influir por el estoicismo, hasta el punto de reproducir las prescripciones conyugales del estoico Musonio, sin mencionar a su verdadero autor.» El pensamiento de otro investigador moderno de primera fila sobre esta época, P. Brown[9], es el siguiente:

> Situaremos el papel que desempeñan el filósofo y las ideas morales generadas en los círculos filosóficos del siglo II contra un agitado trasfondo: la necesidad de las clases privilegiadas de establecer una solidaridad más estrecha entre sí a la vez que unos medios más íntimos para el control de los inferiores. El filósofo fue el «misionero moral» del mundo romano. Proclama que se dirigía a la humanidad en su conjunto. Era «el maestro y guía de los hombres en todo

---

[8] *La sociedad romana*, Madrid, 1990, pág. 169.

[9] «Antiquité tardive», *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, París, 1985, págs. 240-241.

lo que les es propio según la naturaleza». En realidad, no era tal. Se trataba del representante de una prestigiosa «contracultura» incrustada en la elite misma; y es a los miembros de estas elites a los que dirige en principio su mensaje edificante. El filósofo nunca pensó seriamente en dirigirse a las masas. Gozaba genuinamente del elevado *status* moral que derivaba de predicar a los más empecatados de sus pares. Los filósofos intentaron convencer a los confiados dirigentes del mundo de que debían vivir conforme a sus propios códigos y, con ello, les incitaron a poner la vista algo más allá de los estrechos confines de sus horizontes sociales inmediatos. En la exhortación estoica se instaba al hombre de rango para que viviera según la ley universal del cosmos, sin dejarse encerrar y confinar en las frágiles realidades y ardientes pasiones de la mera sociedad humana. Esta predicación tuvo por consecuencia añadir restricciones, reservas, dimensiones adicionales e incluso, elaboraciones a *fortiori*, deliberadamente paradójicas a códigos morales bien conocidos: las palabras «también» e «incluso» se repiten con una frecuencia reveladora en las obras de este tipo. El hombre público tenía que considerarse «también» como ciudadano del mundo, y no sólo de su ciudad... Lo que los filósofos presentaban como un nuevo anexo añadido a título de ensayo a la antigua e introspectiva moral de la elite, en manos de los maestros cristianos se convirtió en el solar de un edificio inédito cuyas conminaciones alcanzaban a todas las clases. Las exhortaciones filosóficas que originalmente dirigían escritores como Plutarco y Musonio Rufo a los lectores de las clases privilegiadas, son entusiásticamente recogidas ahora como fuente de inspiración por los guías cristianos del alma —por ejemplo, Clemente de Alejandría a finales del siglo II— y transmitidas deliberadamente a los respetables comerciantes y artesanos urbanos. Aquellas exhortaciones filosóficas permitieron a Clemente presentar el cristianismo como una moral genuinamente universal y enraizada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante Su Ley. La sorprendentemente rápida democratización de la «contracultura» elitista de los filósofos, llevada a cabo por los líderes de la iglesia cristiana, fue la más profunda revolución del período clásico tardío. Quien lea o estudie los escritos y papiros cristianos (como los textos hallados en Nag Hammadi), observará que las obras de los filósofos, aunque fueran ignoradas en gran medida por el notable medio de las ciudades, penetrarían con la predicación y la especulación cristianas hasta formar un grueso sedimento de nociones morales que se difundieron entre millares de personas humildes. A finales del siglo III, tales obras se habían puesto a disposición de los primeros habitantes de las principales regiones mediterráneas en las lenguas difundidas entre las clases bajas, a saber, el griego, el copto, el sirio y el latín.

En este trabajo, utilizando los dos primeros libros de *El pedagogo,* nos proponemos examinar qué filósofos utiliza Clemente, y cuál es el pensamiento concreto que acepta.

El estoicismo

Aunque el estoicismo era en origen una filosofía panteísta, materialista e inmanentista[10], el llamado estoicismo tardío de época imperial con Musonio Rufo, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, fue de carácter eminentemente moralista. Esta moral estoica era fácilmente asimilable por el cristianismo, como vio muy bien Tertuliano, contemporáneo de Clemente, que afirmó sobre Séneca que era uno de los nuestros (de los cristianos) *(De an.* 20). Sin duda, el apologista africano hizo esta afirmación fijándose no en su filosofía, sino en su moral. Filón de Alejandría era de la misma opinión que Tertuliano, como lo indica el uso que hace en su obra del estoicismo medio[11]. J. Stelzenberger[12] y M. Spanneut[13] han tratado este influjo de la filosofía estoica en el cristianismo. Nuestro enfoque y propósito son diferentes.

Características estoicas de la moral de Clemente

Precisamente los tres libros de *El pedagogo* tratan de la moral teórica y práctica del cristianismo. Ya la misma temática de la obra encaja perfectamente en el tema principal del estoicismo medio.

La moral, que predica Clemente, es más de carácter filosófico, estoico, en primer lugar que religioso. Es una moral racional regida por la finalidad de cada uno de los actos humanos. Probablemente, eligió Clemente al estoicismo medio y tardío, porque, además de ser fácil-

---

[10] M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* I-II, Florencia, 1959; B. Indood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism,* Oxford, 1985; A. Ereskine, *The Hellenistic Stoa,* Ithaca, 1990; J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969; VV.AA., *The Stoics,* California, 1978.

[11] S. Sandmel, «Philo Judacus. An Introduction to the Man, his Writings and his Significance», *ANRW,* II.21.1, 1984, págs. 3-46; D. Winston, «Philo's Ethical Theory», págs. 372-416.

[12] *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* Munich, 1983, páginas 166-170, 226-228, 261, 323-327.

[13] *Le Stoïcisme et les Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* París, 1957, Patristica Sorbonensia, 1, págs. 312-314.

mente asimilable en muchos aspectos por el cristianismo, era la moral de moda en las capas altas de la sociedad romana de época imperial, y el mismo emperador, contemporáneo de Clemente, Marco Aurelio, era un filósofo moralista estoico. Debía ser lógicamente la moral de las clases cultas y ricas de Alejandría. Clemente usa tecnicismos de la moral estoica, como en 1.1.3: «el *Logos* encargado de estimularnos».

El calco de la moral estoica, hecho por Clemente, es tan descarado que en el último capítulo, el XIII, del libro I de *El pedagogo*, H. I. Marrou[14], apoyado en los trabajos de M. Spanneut y de J. Stelzenberger, se ha visto obligado a calificar de muy filosófico y en parte estoico este capítulo, que presenta una moral muy intelectual, hasta comprometer, en apariencia, la inspiración propiamente cristiana. Nosotros suprimiríamos «en apariencia», ya que, sin duda, la gran cantidad de conceptos y diferencias estoicas, esparcidas en *El pedagogo* y en este capítulo, han llevado a Veyne al juicio que antes hemos transcrito.

La moral que predica Clemente está fuertemente enraizada en la filosofía clásica, y más concretamente en la estoica. Es una moral aristocrática, que evita todo lo vulgar (3.15.1-16.2), propia de hombres libres y no de esclavos (3.7.1), busca la nobleza de vida (3.84.1) y el ser bien educado (2.60.2; 3.31.3). Se eviten todas las groserías (2.45.4) y todo tipo de excesos. En esto último pronto insiste Clemente. En la moderación y justo medio está la virtud (3.34.1). Clemente predica el equilibrio, la armonía, el control de uno mismo, la parsimonia y el buen uso de todas las cosas sin excesos[15]. Todo esto es el ideal que Clemente acepta de los pensadores griegos. H. I. Marrou[16] afirma tajantemente que la moral de Clemente se expresa, como la de Filón, en términos estoicos.

En otro párrafo admite H. I. Marrou[17] que la moral de Clemente es una moral de un esteticismo totalmente aristocrático y que sigue el principio de seguir la naturaleza[18]. Incluso su rigorismo es de carácter estoico[19].

---

[14] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 290, n. 1. Sobre el estoicismo en el Imperio Romano: AA.VV., *ANRW*, II.36.3, págs. 1325-1543; G. Verbeke, «Le stoicisme, une philosophie sans frontières, *ANRW*, 1, 4, págs. 3-42.

[15] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, págs. 54-56.

[16] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 26, n. 2.

[17] *Íd.*, pág. 104, n. 3.

[18] *Íd.*, pág. 172, n. 1. W. A. Meeks, *Los orígenes de la moral cristiana. Los dos primeros siglos*, Barcelona, 1994. Sobre la moral sexual: P. Brown, *El corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Turín, 1992.

[19] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 178, n. 1.

Clemente y el pensamiento estoico en general

El uso que de estos autores estoicos hace Clemente es grande. Ya al comienzo de *El pedagogo* (1.1.4), al referirse a la acción del *Logos* para «separarnos de las pasiones, de las enfermedades y de evitar la recaída de las faltas habituales», se expresa Clemente en términos propios que indican la *apatheia* estoica[20]. Ya la misma palabra *Logos*, equivalente al *Pedagogo* divino en Clemente, es de origen estoico, antes platónico, y usada también por Filón, ninguno de los cuales defendió la encarnación del *Logos* divino. La distinción entre pedagogo y maestro, tratada por Clemente al comienzo de su obra, consistente en que el pedagogo enseña la moral práctica, y el maestro, en cambio, el dogma, es una distinción propia del estoicismo, según aparece en la carta 95 de Séneca. En esta carta se halla el programa de *El pedagogo* de Clemente, que trata en su obra de los debeder del cristiano, y al mismo tiempo se alude a los *dogmata*[21]. Al estoicismo remonta la noción de la unión del alma con el cuerpo, que constituye el hombre, idea cara a Clemente. A ella alude varias veces el alejandrino a lo largo de su obra (1.6.6; 102.3; 2.1.2; 3.3.3; 27.2)[22]. Así «considerando que el hombre es la obra suprema, ha colocado un alma bajo la dirección de la inteligencia y de la temperancia, mientras que adorna un cuerpo con la belleza y armonía... El comportamiento del cristiano es la actividad de un alma conforme a las enseñanzas del *Logos*, actividad cumplida con un juicio inteligente y deseo de la verdad por medio del cuerpo, que es aliado natural y compañero de combate del alma», o las enseñanzas estoicas (1.102.4): «la vida del cristiano que estamos a punto de aprender de nuestro pedagogo es un conjunto de acciones conformes al logos»[23]. Entre tanto en el estoicismo, como en el pensamiento de Clemente, el cuerpo es compañero del alma y no su enemigo.

---

[20] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, 8, 114; T. Ruethen, «Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien», *Theologische Quartalschrift*, 107, 1926, págs. 231-254; *Íd., Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*, Friburgo, 1949, págs. 166-170, 226-228, 261, 323-327; M. Spanneut, *op. cit.* en n. 13, págs. 248 ss., citados por H. I. Marrou.

[21] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, 13, pág. 10. Sobre la oposición del pedagogo y del maestro en la tradición clásica, cfr. 19.

[22] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 32; M. Spanneut, *op. cit.* en n. 13, páginas. 166-175.

[23] *Stoicorum Veterum Fragmenta (ST. V. F.)*, III, n. 293. H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 293, n. 8.

La idea ascética cristiana del cuerpo como enemigo del alma es ajena al pensamiento del escritor cristiano. También es estoica en origen la concepción antropocéntrica del cosmos, expresada por Clemente (1.6.5): «esta potencia se ocupa del mundo y del cielo, de las rotaciones del sol, y del curso de los otros astros, en función del hombre. Se consagra al hombre mismo». Idea esta última que desempeña un papel importante en la obra de Clemente. El pensamiento estoico del antropocentrismo del cosmos lo vuelve el escritor cristiano a repetir en el libro 2.14.4. Una vez lo inserta en un contexto bíblico (2.39.4). Estoica *(Mus.* 17, pág. 90.13-15; Epict. 2.14.12) aunque también podía ser platónica *(Théet.* 176a-b) es la noción de la imitación de Dios, o sea de Cristo en el caso de los cristianos (1.98.3). Una noción estoica se lee en 2.16.3: «para nosotros también es indiferente el uso de tal o cual alimento». Una noción igualmente procedente del estoicismo y que alcanzó una gran popularidad es la anunciada por Clemente sobre que la sabiduría es el arte de regir la vida (2.25.3)[24]. Desde sus primeras páginas, *El pedagogo* está lleno de tecnicismos tomados del estoicismo (1.8.1.3; 9.1), como sería en opinión de H. I. Marrou[25] referirse al pedagogo divino como filántropo. Otra terminología estoica se encuentra en 1.100.1: «El *Logos* ha inventado para los hombres estos remedios espirituales, para darles un sentido moral justo y conducirlos a la salvación»[26]. Un tecnicismo tomado de la lógica estoica se lee al comienzo del libro 2.1.3 al referirse a ir metódicamente al conocimiento de Dios[27]. *El pedagogo* está sembrado de conceptos estoicos, ya se han recordado algunos. Cabe añadir el citado en 1.38.3: «La esperanza es realmente la sangre de la fe, de ella la fe saca su cohesión.»

Estoica y concretamente de Andronikos[28] es la definición de benevolencia (1.97.3), que no es otra cosa que querer el bien del prójimo por él mismo. Esta frase es importante porque descubre la manera de manejar los autores clásicos el escrito cristiano. Ya se apuntaba al principio de este trabajo, que frecuentemente no era directa, sino a través de un segundo autor, en este caso Filón *(De plant.* 106). Una definición estoica que goza de gran aceptación en la antigüedad es la siguiente frase (2.25.3): «La sabiduría es la ciencia perfecta de las cosas

---

[24] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 40, n. 7. *ST. V. F.* III, n. 119.
[25] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 124, notas 1, 6, 8.
[26] *ST. V. F.* III, n. 494; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 288, n. 1.
[27] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 11, n. 7.
[28] *ST. V. F.* III, n. 432, pág. 31; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 283, n. 9.

divinas y humanas»[29]. También se remonta al estoicismo la frase de Clemente (2.25.3) sobre la sabiduría que es el arte de regir la vida[30]. Una fórmula estoica se lee en 1.101.1: «Toda acción contraria al *Logos* es una falta»[31]. Estoica es la clasificación y definición de las pasiones que se encuentra en el párrafo anterior: el deseo, el placer y el resentimiento[32]. Un eco de la teoría estoica del conocimiento es el elemento racional que entra en la sensación, al referirse Clemente (2.64.2) a la percepción de los perfumes[33]. El sentir cristiano (2.83.1) con motivo de la procreación humana acepta la distinción estoica entre meta y fin, que ya había admitido en páginas anteriores (1.102.2), que se encuentra también en Filón: la meta del matrimonio es procrear y el fin tener bellos hijos. Estoica es igualmente la idea expresada por el alejandrino (2.83.3) de que los elementos necesarios para la constitución del embrión están todos contenidos en el esperma[34].

Clemente toma del estoicismo el plan general de su obra, ciertos tecnicismos y términos, nociones, definiciones, conceptos, fórmulas y distinciones.

El pensamiento de Zenón y de Crisipo

Otras menciones de estoicos están esparcidas en *El pedagogo*. Clemente copia una máxima del fundador del estoicismo, Zenón, que repite dos veces (2.9.2; 3.69.3), pero posiblemente a través de Diógenes Laercio (7.26): «es mejor resbalar los pies que los ojos». Es dudoso, según H. I. Marrou[35], hasta dónde se remonta a Crisipo la frase que se lee en 1.90.2: «Si la razón, como afirman los estoicos, recomienda al sabio no coger el dedo al humano, cuánto más los que buscan la sabiduría estarán obligados a permanecer dueños de los órganos sexuales.» La segunda parte podía ser de Clemente. Al mismo Crisipo se ha atribuido la definición aceptada por Clemente (2.128.2) de deficiencia y

---

[29] *ST. V. F.* II, n. 35-36, pág. 1017; C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 56, n. 9.

[30] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 58, n. 2; *ST. V. F.* III, n. 516.

[31] *ST. V. F.* III, n. 500; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 290, n. 2.

[32] *ST. V. F.* III, n. 391-392; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 290, n. 3.

[33] M. Spanneut, *op. cit.* en n. 13, pág. 173; C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 130, n. 2.

[34] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 165, n. 5; M. Spanneut, *op. cit.* en n. 13, págs. 184, 194-195.

[35] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 104, n. 5.

de autarquía[36]; e igualmente las máximas de «adquirir el conocimiento exacto de lo que pasa en el hombre según las leyes de la naturaleza»[37] (1.93.2), «sólo el hombre perfecto es digno de alabanza, el hombre malvado es despreciable»[38] (1.93.2), y «la justicia es ella misma una virtud, por ella misma y en sí misma es buena»[39] (1.63.3), además de la ya citada clasificación de las pasiones humanas. A los primitivos estoicos se remontan en la obra de Clemente ciertas máximas, definiciones y la clasificación de las pasiones. El uso que hace Clemente del pensamiento de los primeros filósofos estoicos es muy escaso.

El pensamiento de Musonio Rufo

Musonio Rufo, maestro de Epicteto[40], es el pensador estoico que más ha influido en Clemente posiblemente y cuyas ideas ha recogido con más frecuencia. Ya H. I. Marrou señala que *El pedagogo* trata los mismos temas, con el mismo espíritu, y frecuentemente sirviéndose de las mismas expresiones de las *Diatribas* de Musonio. Estos temas son:

3.4. Que las mujeres son llamadas igual que los hombres a la filosofía y a la cultura = 1.4; 3.49.2-4.
12.13. Sobre la moral sexual y el fin del matrimonio = 2.10.
14. Que el matrimonio no es impedimento para filosofar = 2.109.4; 3.38.3.
18. Sobre los alimentos = 2.1.2.
19. Sobre los vestidos = 2.10-11.
20. Sobre el mobiliario = 2.115.5.
21. Sobre el cuidado que hay que dar al cabello = 3.3; 3.61.2.

Esta comparación confirma lo ya indicado con anterioridad en este estudio, que Clemente aceptó el pensamiento moral estoico sin

---

[36] *ST. V. F.* III, n. 276.

[37] E. Bréluer, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, 1950.

[38] *ST. V. F.* III, n. 29-30.

[39] *ST. V. F.* III, n. 1116. A Crisipo ha atribuido J. von Armin (*ST. V. F.*, Leipzig, 1903-1905) todos los párrafos que tienen un sentido estoico, que son: I.8.1; 63.1-3; 101.2; II.90.2; 128.1; III.55.2; 58.3; 85.4; cfr. H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 50, nota 8.

[40] C. E. Lutz, «Musonius Rufus, the Roman Socrates», *Yale Classical Studies*, 10, 1947, págs. 3-147. R. Laurenti, «Musonio, maestro di Epitteto», *ANRW*, II.36.3, páginas 2105-2146.

discutirlo, salvo cuando chocaba frontalmente con el pensamiento cristiano. La terminología aristotélica: «la misma virtud concierne a la vez la vida práctica y a la contemplativa» (1.9.4), la pudo tomar Clemente a través de Musonio Rufo (6 pág. 22.7-9 Heure) o de Filón *(Les alleg.* 1.57)[41]. Un tema querido de los estoicos de Musonio Rufo (3-4), ya señalado, es el de que las mujeres deben filosofar y que deben educarse paralelamente a los hijos e hijas[42], criterio muy moderno. En este aspecto de la educación femenina Clemente es de gran amplitud de miras, siguiendo a los estoicos (1.10-11). De hecho en la escuela cristiana de Alejandría se impartía la educación indistintamente a muchachos y a doncellas. A veces las citas de Musonio Rufo se suceden continuamente, lo que prueba que el pensamiento de este caballero romano afloraba siempre en Clemente, como en 2.1.4-2.1, cuando se refiere a que el hombre debe comer para vivir[43]. A Musonio (26 pág. 120H) se remonta, aunque también se encuentra en Plutarco *(Quaest. conv.* 7.6.707), la frase de que «ejercitar la castidad en la palabra es resistir al libertinaje» (2.52.1)[44]. Clemente copia la frase de Musonio Rufo al pie de la letra, al igual que la de que el placer tomado por sí mismo, aunque sea en una unión legítima, es contrario a la ley, a la justicia y a la razón (2.92.2)[45]. Frases textuales tomadas de Musonio Rufo (19 pág. 107.9-12H), incluso con el mismo juego de palabras, repite Clemente (2.117.1) al tocar el tema del calzado de las mujeres[46] al igual que al aludir a la verdadera riqueza, pensamiento (2.120.6) repetido en Musonio (19 pág. 108.14-109H)[47]. La idea, ya expresada, de que la moral y el género de vida que predica Clemente a las clases altas de Alejandría son filosóficos, queda confirmada por el menú que recomienda formado de cebollas, aceitunas, leche, queso, frutas, diversos alimentos cocidos sin salsa (2.15.1). El alejandrino combina el menú de Musonio Rufo (18a pág. 95.6-8H) con el prescrito por Platón *(Rep.* 2 372c). Este párrafo de Clemente indica bien el sistema de trabajo que tenía este escritor cristiano, que en un mismo párrafo mezcla pen-

---

[41] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 52, n. 5.

[42] *ST. V. F.* III, n. 253-254; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 128, n. 1.

[43] Musonio, pág. 102.8H; XVIIIb, pág. 102.5; pág. 105.5H. Estos pensamientos también se atribuyen a Sócrates, a Diógenes y a Platón *(Phil.* 60 a-b), etc.; cfr. C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 12, notas 1-4.

[44] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 108, n. 1.

[45] Musonio XII, pág. 64. 3-4H.

[46] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 222, n. 2.

[47] *Íd.*, pág. 230, n. 2.

samientos sacados de diferentes autores y de filosofías diversas pero ello no es una peculiaridad de Clemente, pues también lo hace Plutarco *(Quaest. conv.* 4.664) y precisamente al hablar del menú[48]. Igualmente procede de Musonio Rufo (18a pág. 95.4-6H) la recomendación de Clemente (2.15.3) de que «entre los alimentos los más convenientes son los que se pueden condimentar sin pasar por el fuego».

Al recomendar Clemente (2.29.3) el beber sólo para apagar la sed, se apoya en el pensamiento de Musonio Rufo (18a pág. 96.6-10H), que hace referencia a un aforismo de Heráclito (fr. 118 Diels), sobre que la sequedad es una condición del buen funcionamiento para pensar[49]. La descripción del lujo en el mobiliario (2.35.3) está tomada de Musonio Rufo (20 pág. 110.3-5H), pero responde a la realidad confirmada por los hallazgos arqueológicos. También se leen en Musonio Rufo (20 pág. 110.9-12H) las alusiones al mobiliario de lujo (2.35.3). A veces las citas de Musonio son exactas, como al hablar del criterio de utilidad práctica, tan querido de la moral estoica (Musonio 20 pág. 111.8-10H) (2.38.4) al reformarse (2.100.1) el desorden moral (12 pág. 65.1-2H). Otras veces Clemente no cita textualmente, sino que hay un eco del pensamiento del caballero romano (12 pág. 63.15-16H) en *El pedagogo* (2.97.2) al aludir a los preceptos para la unión conyugal.

Un eco de la obra de Musonio (20 pág. 112.4-10H) se encuentra en el párrafo en que Clemente (2.115.5) alude a que la mujer busca al vestirse más bien los trajes llamativos que los que tienen valor[50]. Sobre las mujeres que llaman la atención de los espectadores (2.114.4) el pensamiento de Clemente está copiado del Musonio Rufo (14 pág. 106.5-8H), lo mismo que la afirmación (2.115.3) de que lo cubierto (el cuerpo humano) vale más que lo que cubre (19 pág. 106. 8-10H).

Clemente se inspira en la obra de Musonio Rufo en los temas generales tratados en su obra, e incluso con el mismo espíritu y con las mismas expresiones. Muchas citas son al pie de la letra. Muchas recomendaciones sobre aspectos concretos son idénticos a los que expuso el caballero romano. Todo lo referente a la moral sexual está copiado íntegramente.

---

[48] *Íd.*, pág. 38, n. 9.
[49] *Íd.*, pág. 65, n. 8.
[50] *Íd.*, pág. 219, n. 3.

Junto a este uso frecuente del pensamiento de Musonio por parte de Clemente, llama la atención del investigador moderno la ausencia de la obra de Séneca[51], tan fácil de asimilar por el cristianismo. Epicteto[52], que en muchos aspectos es el hombre antiguo que más se pareció a Cristo, es poco manejado por Clemente.

El escritor cristiano, al aludir al alma enferma (1.88.1), toma de los escritos de Epicteto (2.14.21) una doble comparación, al igual, hasta en los mismos términos (Epict. fr. 19), que al referirse a los preceptos convenientes a la vida verdadera (1.100.2). Epicteto *(Enchir.* 33.15) es recordado por el alejandrino (2.49.1) al tocar el tema de las malas palabras. Recoge Clemente (2.121.4) la máxima de Epicteto (3.1.6) de que la belleza del ser, sea planta o ser viviente, reside en su virtud propia. Al recordar el escritor cristiano el comportamiento de la alimentación (2.1.2), usa la misma dialéctica que Epicteto (1.4.18). Clemente no recoge el pensamiento de Marco Aurelio[53]; casi es contrario a él (Marco Aurelio, 1.6.8) en lo referente a la dureza del lecho (2.78.3). Clemente toma de una carta de Séneca el programa del *Pedagogo* y de los pensamientos de Epicteto alguna comparación, alguna máxima y la misma dialéctica.

El pensamiento de Filón de Alejandría

El pensamiento estoico le llega a Clemente también a través de Filón de Alejandría[54], que en época julio-claudia intentaba hacer de la cultura pagana el mismo uso en beneficio de la revelación bíblica que

---

[51] P. Veyne, *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius,* París, 1993, XXXVI-CLIV, donde estudia a Séneca en sus relaciones con el estoicismo; K. Abel, «Seneca. Leben und Leistung», *ANRW,* II.32.2, 1985, págs. 653-775; M. T. Griffin, *Seneca a Philosopher in Politics,* Oxford, 1978; P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire,* París, 1978; *Íd.,* «Sénèque et le stoïcisme romain», *ANRW,* II.36.3. 1989, págs. 1962-1992; J. M. Rist, «Seneca and Stoic Orthodoxy», *ibíd.,* págs. 1993-2021; R. G. Tanner, «Stoic Philosophy and Roman Tradition in Senecan Tragedy», *ANRW,* II.32.2, 1985, págs. 1100-1133; E. Lefèvre, «Die philosophische Bedeutung der Seneca Tragödie am Beispiel des 'Thyestes'», *ibíd.,* páginas 1263-1283.

[52] AA.VV., *ANRW,* II.36.3, págs. 2105-2199.

[53] P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle,* París, 1992.

[54] S. Sandmel, *Philo of Alexandria: an Introduction,* Oxford, 1978.

hacía Clemente con respecto a la revelación cristiana. Filón es para Clemente un modelo a imitar, como escribe H. I. Marrou[55].

El empleo del pensamiento de Filón por el escritor cristiano alejandrino es muy sutil, pues no lo cita expresamente en *El pedagogo,* pero lo copia casi literalmente. Otras veces, al igual que hace con el pensamiento de Musonio Rufo, retoca la idea como si quisiera despistar al lector sobre su procedencia. Citas exactas de Filón *(De migr. Abr.* 130; *De vita Mos.* 2.4) sin nombarlo se encuentran al escribir que *El pedagogo* «nos prescribe lo que es necesario hacer, y nos prohíbe lo contrario» (1.8.3), fórmula también estoica[56], pero que debe de estar tomada de Filón, pues es literal y clemente la menciona una segunda verz (1.65.2), lo mismo que cuando habla del amor de reciprocidad (1.9.1) o de la risa (1.21.7), que se remonta a Filón *(De Plant.* 169; *Quaest. in Gen.* 4.188). Fórmulas tomadas al escritor judío *(De agric.* 161) se refieren (1.28.4) al conocimiento, ya que la leche es para los niños a la vez bebida y alimento sólido (Filón *De virt.* 130; 1.45.3). La distinción entre el género de lucha en *El pedagogo* (1.57.1) se encuentra en Filón *(De Abr.* 52; *De congressu erud. grat.* 34-38)[57]. Clemente (1.57.2) se apoya en la autoridad de Filón *(De Abr.* 5) para interpretar el significado del nombre de Israel; para señalar (1.57.3) la acción de *El pedagogo* (Filón, *Leg. alleg.* 3.190). El término de sombra pasa a designar la imagen (1.60.3); se repite en Filón *(Leg. alleg.* 3.102; *De plant.* 27). La definición estoica de la justicia, que se repite en *Strom.* 2.66.3, distribuir a cada uno según sus méritos, la podría conocer Clemente (1.64.1) a través de Filón *(Leg. alleg.* 1.87) en opinión de H. I. Marrou[58], al igual que la comparación con la terapéutica médica (1.64.4) que arranca de Platón *(Leg.* 11 934a; *Gorg.* 478d) por medio de Filón *(Quaest. Gen.* 1.89) según el mismo investigador galo[59].

También está tomada de Platón la frase de Filón usada por Clemente (1.77.2) de que «la comprensión es la vista del alma»[60]. A través de Filón *(De plant.* 106) cita Clemente (1.97.7) la definición del estoico Andronikos sobre la felicidad «que consiste en querer el bien del prójimo por él mismo»[61]. La definición aristotélica *(Eth. Nic.* 1. 1098a 16)

---

[55] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 69. Sobre Filón: AA.VV., *ANRW,* II. 21.1.3-730.

[56] *ST. V. F.* III, notas 314-325; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 124, n. 6.

[57] *Íd.,* pág. 213, n. 5.

[58] *Íd.,* pág. 224, n. 3; *ST. V. F.* III, n. 266.

[59] *Íd.,* pág. 226, n. 1.

[60] *Íd.,* pág. 248, n. 4.

[61] *ST. V. F.* III, nota 432; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 283, n. 9.

de que «la bondad no se encuentre nada más que en la práctica de la virtud» (2.15.4) se repite en Filón *(Quod deter.* 60)[62].

La imagen platónica *(Pol.* 266c; 268c; 274e; 295e) de que la sabiduría vigila la grey humana, la recibe Clemente (2.25.3) de Filón *(De vita Mos.* 1.60)[63], al igual que la comparación (2.41.5) del cuerpo humano con instrumentos de música se remonta a Platón *(Phid.* 85e-86d), pero también se encuentra en Filón *(De post Caini* 103-106), autor de donde la tomaría seguramente el escritor cristiano[64]. La distinción entre el vicio y la virtud del sofista Pródico posiblemente la conoce Clemente (2.110.1) a través de Filón *(De sacr. Abelis et Caini* 20-21)[65].

El problema grave que se plantea al investigador moderno, al intentar conocer el verdadero origen del pensamiento del alejandrino, estriba en que una misma idea fue repetida con las mismas palabras por varios autores y es imposible descernir de dónde la toma directamente Clemente. Lo fundamental para este trabajo es el contenido que Clemente recoge.

Filón *(De praem. et poen.* 20; también *Leg. alleg.* 2.3) es la fuente de la afirmación de Clemente (1.71.1) de que «Dios es uno y más allá del uno, y encima de la misma mónada», afirmación de la trascendencia divina que aparentemente se adelanta al pensamiento de Plotino, muerto en el 270. Piensa H. I. Marrou[66] que el escritor alejandrino identifica simplemente a Dios con el ser.

La distinción entre lo conveniente y el deber, distinción tan querida por los estoicos, probablemente llegó a Clemente a través de Filón[67]. Algunos juegos de palabras con respecto a los atletas que salen en la obra de Clemente (2.2.1) se encuentran también en Filón *(De vit. cont.* 41)[68]. La apología de la vía del medio en todos los aspectos de la vida humana, idea tan cara en la moral que predica Clemente (2.16.4), está tomada directamente de Filón *(De spec. leg.* 4.102): «La vía del medio es buena en todas las cosas, principalmente en la preparación de los alimentos, pues los extremos son peligrosos y la posición media la buena»[69]. La borrachera de Noé (2.34.3; 51.1) la menciona igualmente Filón *(De plant.* 140-177).

---

[62] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 40, n. 4.
[63] *Id.*, pág. 58, n. 1.
[64] *Id.*, pág. 92, n. 1.
[65] *Id.*, pág. 208, n. 7.
[66] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 236, n. 2.
[67] *Id.*, pág. 292, n. 4.
[68] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 12, n. 6.
[69] *Id.*, pág. 42, n. 1.

Clemente (2.95.3) sigue el rigorismo de Filón *(De spec. leg.* 3.34-36) al prohibir el matrimonio de las personas mayores, al no poder procrear, que es el fin del matrimonio para Musonio Rufo y para Filón. Este rigorismo en este punto concreto es de origen estoico. A la obra de Filón se remontan, además de ideas estoicas, varias definiciones platónicas y aristotélicas que aparecen en Clemente.

El pensamiento de Plutarco de Queronea

El conocimiento del pensamiento moralista llegó sin duda a Clemente a través del platónico Plutarco de Queronea[70], cuya obra tiene un fuerte carácter moralista. Sin embargo, el primer eco de Plutarco *(De amore prol.* 495c-496a) se lee en el libro del alejandrino (1.39.2) con motivo de hablar del alimento a través de la sangre que recibe el niño en el seno de la madre. Son, como escribe H. I. Marrou[71], nociones fisiológicas[72] que conocían todos los intelectuales. También se encuentran en Plutarco *(De am. prol.* 496c; *P. Emil.* 14) algunas consideraciones sobre la alimentación de los bebés repetidas por Clemente (1.41.1). Igualmente una teoría médica, de origen estoico (2.17.3), sobre que la alimentación abundante intercepta el paso del espíritu vital, se encuentra en Plutarco *(Lyc.* 17)[73].

Menciona el escritor cristiano (1.55.1) entre los pedagogos ilustres de la historia de Grecia a Leónidas, que «no logró borrar el orgullo de Alejandro Magno», frase citada también por Plutarco *(Alex.* 5; *Reg. et imp. apopht.* 179e). Entre otros maestros famosos de Grecia, recuerda Clemente (1.55.9) a Zopiros, esclavo tracio que fue preceptor de Alcibíades, igualmente mencionado por Plutarco *(Alc.* 1; *Lyc.* 16). Recoge el alejandrino (2.25.1) alguna sentencia célebre de políticos famosos, como Arquías (Plut. *Pelop.* 10; *Quaest. conv.* 1. 619d): «La mayoría afirma que es necesario detenerse a la hora de beber y dejar los asuntos serios para la mañana siguiente»; y anécdotas, como el transporte de agua de buena calidad de un río de la India (2.30.3), recordada igualmente por Plutarco *(De exil.* 601d)[74].

---

[70] C. P. Jones, *Plutarch and Rome,* Oxford, 1971; D. A. Russell, *Plutarch,* Londres, 1973; AA.VV., *ANRW,* II.33.6; II. 36.1, págs. 184-365; J. P. Hershbell, «Plutarch and Epicureanism», *ANRW,* II.36.5, págs. 3353-3483; H. Wzn. Aaders, «Plutarch und die politische Philosophie der Griechen», págs. 3384-3404.

[71] H. I. Marrou y M. Harl., *op. cit.,* pág. 182, n. 2.

[72] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.,* pág. 44, n. 1.

[73] *Íd.*

[74] *Íd.,* pág. 66, n. 3.

Una reminiscencia poética al referirse a ciertas aves (2.3.2) se encuentra en Plutarco *(De sanit. praec.* 125). Una máxima epicúrea (2.14.5) se repite en un folleto de Plutarco *(De cupidit. divit.* 523f). Una sentencia socrática (2.15.1): «es necesario guardarse de los alimentos que, sin tener hambre, nos incitan a comer», fue muy querida de Plutarco *(De sanit. praec.* 124d; *De garrul.* 513d; *De curios.* 521f; *Quaest. conv.* 4.661f); por ello es muy probable que en el escritor de Queronea esté la fuente de Clemente[75]. Se remonta a Jenofonte *(Mem.* 1.3.6). También se remonta a Platón *(Leg.* 1.650a) quizá a través de Plutarco *(Quaest. conv.* 3.645a-b) el ataque a la libertad en el hablar, cuando se está borracho (2.48.3). Una expresión querida de Plutarco *(Quaest. conv.* 4.660f) se lee (2.15.4) en la obra del alejandrino al referirse a la glotonería. Máximas morales de *El pedagogo* están tomadas de Plutarco *(Quaest. conv.* 6.694f; 8.739a) sobre la necesidad de dar un contrapeso a la efervescencia de las pasiones, máximas que se repiten en Clemente (2.21.1). Al examinar los efectos de la música (2.40.2-3) el escritor cristiano ofrece una serie de datos que se encuentran en Plutarco, como el efecto de la música sobre los ciervos *(Quaest. conv.* 7.704f; *De rollert. animal.* 961e); la mención de la música llamada *hippothoros,* que es un aire de flauta (Plut. *Cong. praec.* 138b); sobre la música que afemina (Plut. *Quaest. conv.* 705e, 706a) y que inclina (2.44.5) a la chanza y a la molicie. Recomienda Clemente (2.49.2) que el pedagogo, para no oír palabras obscenas, se haga como los muchachos que se tapan las orejas, aforismo recordado por Plutarco *(De aud.* 38b; *quaest. conv.* 2.6.705d), sacado de Xenócrates, y que confirma una vez más la manera de trabajar de Clemente: muchos pensamientos no proceden directamente de los autores que los dijeron, sino que llegan al escritor alejandrino por un intermediario[76]. Algunas veces, como ya se indicó, es imposible conocer si el pensamiento expresado por Clemente (2.52.1) procede de Musonio Rufo (26 pág. 120 H) o de plutarco *(Quaest. conv.* 7.55.707f), como cuando escribe la frase ya mencionada de que ejercer la castidad en el hablar es resistir al libertinaje, y lo mismo sucede al referirse (2.54.3) a la postura de las piernas en la mesa. La descripción puede deberse a Aristófanes *(Nub.* 983) o a Plutarco *(De aud.* 45d); nos inclinamos más a que el autor sea este último, aunque Clemente cita con cierta frecuencia a los cómicos, más de sesenta veces[77].

---

[75] *Íd.,* pág. 38, n. 7.
[76] *Íd.,* pág. 104, n. 4.
[77] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* págs. 71-72, n. 6.

La misma duda sobre la procedencia asalta al lector con la noticia (2.66.1) de que algunos animales son totalmente contrarios al olor de los perfumes, afirmación que se encuentra en Plutarco *(Non posse suav.* 1096a), pero también en Aristóteles *(De adm.* 147, pág. 845a 35-36), en Teofrasto *(De caus. plant.* 5.1) y en Sexto Empírico *(Hypot.* 1.55)[78], autores utilizados igualmente por Clemente en *El pedagogo:* Teofrasto, siempre de segunda mano, aunque mucho menos que Plutarco, por lo que nos inclinamos a que sea este último escritor la fuente de Clemente. Todo el párrafo (2.71.3-5) en el que describe los olores de las diferentes flores sigue muy de cerca a Plutarco *(Quaest. conv.* 3.647a-648a)[79].

El alejandrino (2.72.2-3) utiliza frecuentemente los escritos de Plutarco *(Quaest. conv.* 3.647b) para citar a poetas anteriores al escritor de Queronea, como a Sófocles *(Oed. Col.* 683-4) o a Safo (fr. 63.2-3) por medio de *Quaest. conv.* 3.646f o bien *Praec. cong.* 146a, recordando, respectivamente, que el poeta trágico llamaba al narciso la antigua corona de los dioses, y que la poetisa coronaba a las musas con rosas[80]. Clemente (2.72.2) recuerda estas frases para prohibir el uso de coronas por estar consagradas a los dioses, tesis ya defendida por Tertuliano *(De corona* 10).

El pensamiento del pitagórico Teano, recogido íntegro por Clemente (2.114.2) al mencionar la modestia de las mujeres, tiene tres frases; Plutarco sólo recoge la primera, lo que indica que en este caso concreto el alejandrino utilizó alguna fuente desconocida: «Se puede responder muy honradamente al que dice: qué bello brazo, por esta frase: no es un bien público; y al que dice: qué bellas piernas, por esta respuesta: sólo pertenecen a mi esposo; y al que afirma: qué rostro gracioso, por esta contestación: pertenece a mi esposo»[81]. Algunas frases atribuidas a cómicos, como posiblemente el precio de un vestido de lujo, diez mil dracmas (2.115.5), pueden pertenecer a algún cómico *(CAF* III, pág. 503, n. 516) a través de Plutarco *(Apopht. Lacon.* 209)[82]. La frase repetida por Clemente (2.81.5) de que «el sueño como un recaudador nos roba la mitad del tiempo de nuestra vida», se lee en Plutarco *(Aquane an ignis utilior* 958d) y es originaria de Aristón de Quíos,

---

[78] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 132, n. 4.
[79] *Íd.*, pág. 142, n. 3.
[80] *Íd.*, pág. 144, n. 2-3.
[81] *Íd.*, pág. 215, n. 6.
[82] *Íd.*, pág. 219, n. 2.

dentro de un contexto moralizante al recomendar Clemente el habituarnos dulcemente, poco a poco, a vivir más gracias a acortar el tiempo dedicado al sueño.

Otras veces Clemente (2.57.1) da consejos sobre cómo hay que comportarse con los hijos, consejos que se leen en Plutarco *(Quaest. conv.* 3.632d-633a), al igual que las mismas expresiones y raciocinios (2.66.3) al referirse a los efectos perniciosos de los perfumes en el alma (Plut. *Quaest. conv.* 3 645e), lo que indica que la fuente es el autor de Queronea, al no haber otros autores que afirmen lo mismo, al igual que sucede cuando Clemente (2.70.3) describe los efectos del perfume sobre el cerebro frío, efecto que sólo se encuentra descrito en la obra de Plutarco *(Quaest. conv.* 3.647e), o cuando el escritor cristiano describe los efectos de determinadas plantas (2.71.3-5), descripción que está muy cerca, incluso en las palabras, a lo escrito por Plutarco *(Quaest. conv.* 3.647a-648a), o cuando compara al hombre dormido con un muerto (2.79.1), como Plutarco *(Quaest. conv.* 7.728c), fuente más posible que Platón *(Leg.* 7.808b).

La frase de Clemente (2.100.2) de que «al despojarnos de nuestro vestido, no es necesario despojarnos del pudor», repetida en (3.33.1), se halla en Plutarco *(Coniug. praec.* 139c; *De audiendo* 37d) y se remonta a Herodoto (1.8)[83]. Una noción estoica[84] que repite Clemente (1.6.1; 3.53.1) sobre las pasiones del alma que cura el *Logos,* pedagogo de los cristianos, podría seguramente derivar también de Filón *(De spect. leg.* 3.11), pero siempre queda la duda de la fuente que utilizó el alejandrino, que podría ser igualmente Plutarco, quien también trata el tema de las pasiones.

A Plutarco debe Clemente el uso de ciertos conocimientos fisiológicos, la lista de ciertos personajes históricos relacionados con el tema de la obra del alejandrino y de pedagogos famosos de la historia griega, consideraciones generales, máximas morales, anécdotas, sentencias de pensadores que vivieron antes que él, como Safo, Herodoto, Aristófanes, Sócrates, Platón, Aristóteles, Xenócrates, Teano, Aristón de Quíos, los escritores de comedias y Musonio Rufo; también los efectos de la música, de los perfumes y de las plantas y algunas nociones estoicas.

---

[83] *Íd.,* pág. 190, n. 7.

[84] *ST. V. F.* III, págs. 425-426, n. 337; H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 118, n. 1.

Filósofos presocráticos y Sócrates

Clemente menciona en *El pedagogo* a algunos filósofos presocráticos, aunque pocos, dados los temas que tratan[85], que caían un tanto lejos del carácter moralizante de *El pedagogo,* Clemente (2.11.1) recoge una norma que según el alejandrino seguían Pitágoras y sus discípulos: «Es conveniente no tomar alimentos, ni beber vino.» Como puntualiza H. I. Marrou[86], ni Pitágoras, ni los pitagóricos eran tan estrictos en los alimentos. En este caso expresamente nombra el escritor cristiano a Pitágoras como el autor de la sentencia, lo que suele hacer pocas veces. Precisamente los seguidores de Carpócrates, fundador de una secta gnóstica, coronaban las imágenes de Cristo y las colocaban entre las estatuas de Pitágoras, Platón, Aristóteles, etc., lo que prueba que tenían al filósofo en gran estima.

Entre los pitagóricos, cita el escritor cristiano a Sexto al referirse a la sonrisa y una frase del neopitagórico Critón, transmitida por Estobeo (2.8.24): «afirmamos que el animal con razón, me refiero al hombre, debe contemplar lo divino»[87] y una segunda (1.94.1) atribuida a Pitágoras: «Cuando has hecho el mal, repréndete a ti mismo; cuando has obrado bien, alégrate», también recordando el nombre del autor.

A Herodoto se remontan en *El pedagogo* dos menciones; una (2.29.3) es un aforismo de Heráclito (fr. 118 Diels)[88] conocido a través de Musonio (18a pág. 96, 6-10 H), ya recordado: «es un rayo de luz que un alma segura de sí misma esté llena de sabiduría y de bien», referido a la idea de que la sequedad es una condición del buen funcionamiento del pensamiento. El escritor cristiano (1.6.2) recuerda textualmente una frase del materialista Demócrito, nombrándolo por su nombre: «La medicina cura las enfermedades del cuerpo, pero la sabiduría libra al alma de las pasiones», sentencia que copió con ligeras variantes en *Strom.* 7.3.1, sin recordar la procedencia. Un segundo texto del filósofo (fr. 32 Diels) se lee en 2.94.4: «Un hombre nace desprendido de un hombre.» Una idea peregrina sobre el número de años de

---

[85] E. Eggers y otros, *Los filósofos presocráticos, I-III,* Madrid, 1981-1986; VV.AA., *ANRW,* II.21.1.

[86] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.,* pág. 30, n. 5.

[87] H. I. Marrou y M. Harl., *op. cit.,* pág. 289, n. 6.

[88] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.,* pág. 65, n. 8.

la liebre, la recoge el alejandrino (2.83.5) de las *Geoponica* del Ps.-Demócrito.

Clemente se inspira pocas veces en Sócrates, aunque a primera vista podía ser un autor muy próximo al cristianismo. Precisamente Justino, años antes que viviera Clemente, asentó en su *Apologia* (1.46.3) que «quienes vivieron conforme al Verbo son cristianos, aun cuando fuesen tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates, Heráclito y otros semejantes». Concretamente compara el apologista *(Apol.* 46), que acusa a Sócrates de «corruptor de la juventud» y califica de «miserable» a Aristóteles *(De praeser.* 7).

A Sócrates se remonta la máxima mencionada de que es necesario guardarse de los alimentos, cuando no tenemos hambre, que nos incitan a comer, transmitida por su discípulo Jenofonte *(Mem.* 1.3.6) y por Plutarco. Podía, como se indicó en páginas anteriores, proceder directamente de este último autor. Todavía se lee otra máxima atribuida a Sócrates (2.39.4): «la verdadera ignorancia no consiste en fiarse de las riquezas, sino en despreciarlas», conocida a través de Estobeo *(Floril.* 17.31).

Clemente utiliza a los filósofos presocráticos y a Sócrates al dar normas de comportamiento; entresaca de su obra algunas sentencias, útiles para el contenido de su obra, y alguna idea peregrina sobre el mundo animal.

Platón

Es el discípulo de Sócrates, Platón, el filósofo más recordado por Clemente. El pensamiento de Platón era fácilmente asimilado por el cristianismo. Este ejemplo frecuente del pensamiento platónico está justificado por la afirmación del alejandrino de que la sabiduría de Platón se había inspirado en las *Sagradas Escrituras* (1.67.1). El filósofo ateniense era discípulo del Verbo (1.82.3), igualmente fue alumno de Moisés (1.67.1; 2.90.4; 91.1; 100.4) y de los profetas hebreos (2.18.2; 89.2). El *Siracida* confirma la veracidad de las *Leyes* de Platón (2.23.1-3). El nombre de Platón aparece catorce veces y su obra ha sido empleada en más de cien ocasiones. Sólo haremos unas catas en el uso de la obra de Platón por Clemente.

Recoge el alejandrino (1.11.2) una sentencia de Platón *(Leg.* 7.808d): «sin pastor, ni las ovejas, ni ningún otro animal debe vivir, ni los jóvenes sin pedagogo, ni los servidores sin amo», que justifica la necesidad de tener el cristiano un pedagogo divino. Una sentencia de Platón

(Phd. 78c): «la sabiduría es siempre joven, siempre idéntica a ella misma y constante», la recoge el escritor cristiano (1.21.1). Otras sentencias del filósofo ateniense trasladadas por el alejandrino a su obra son numerosas, como «la liberación del mal es principio de salud» (1.26.3), que se remonta al pensamiento platónico expresado en el diálogo *Gorgias* (478c-d). La metáfora «ojo del espíritu» (1.28.1), aplicada al Espíritu Divino, metáfora querida de Clemente, pues la repite varias veces (2.1.3; 81.1; *Protr.* 68.4; *Strom.* 1.10.4), procede de Platón *(Rep.* 7.533d)[89]. La frase «los muchachos son asustados por el coco» (1.33.3) se lee en el *Fedón* de Platón (77e).

Otras veces, las frases de Clemente recuerdan el pensamiento platónico, pero no lo copian textualmente. Un eco de Platón *(Menec.* 237e) se encuentra en la frase «la leche es fuente de alimentación» de Clemente (1.49.2). Platón *(1Alcib.* 122b) recoge, al igual que Plutarco, la mención de que el pedagogo de Alcibíades no pudo corregir la mala inclinación de su alumno. Tanto Platón como Clemente concedían mucha importancia a los pedagogos que se elegían para educar a los jóvenes. Esta cuidada selección la recuerda el escritor cristiano (1.55.2), poniendo como modelo, siguiendo a Platón *(1Alcib.* 121e), a los monarcas persas que elegían por sus méritos, seleccionados entre todos los persas, cuatro pedagogos para sus hijos.

El pensamiento de Platón *(Leg.* 11.934; *Gorg.* 478d) llega a Clemente a través de un intermediario, en este caso Filón *(Quaest. Gen.* 1.86), en la sentencia de que la mayoría de las pasiones son frenadas por miedo al castigo (1.64.9). Una frase platónica *(Rep.* 10.617e), «la falta es del que la comete: Dios no es responsable», fue muy apreciada de Clemente, que la utilizó varias veces en su obra (1.69.1; *Strom.* 1.4.1; 2.75.3; 4.150.4; 5.136.4)[90]. El alejandrino (1.75.1) utiliza continuamente una frase de Platón *(Leg.* 7.808d) para describir el procedimiento de actuar del pedagogo. Expresamente (1.82.3) cita a Platón en este caso *(Soph.* 230d-e) a propósito del valor pedagógico del temor: «Platón también reconoce la gran fuerza de la corrección y la inmensa limpieza que hace la censura y, estando de acuerdo en este punto con el *Logos,* sostiene que el hombre que ha cometido las mayores faltas es incorregible y vicioso; el varón destinado a la felicidad conviene que sea totalmente puro y bello.» Otras veces, se topa el lector con reminiscencias (1.86.2) de la obra del filósofo ateniense *(Phd.* 246a) al re-

---

[89] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 162, n. 1; J. Whittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW,* II.36.1, págs. 81-123.

[90] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 232, n. 4.

ferirse al mito del *atalage*[91], o al escribir (1.99.1) que adquirimos el parecido con Dios por el parentesco de la virtud (Plat. *Theet.* 176a). Distinciones de Platón *(Leg.* 1.646e) sobre el temor son aceptadas por Clemente (1.87). Un tipo de temor es el del ciudadano ante sus jefes buenos y ante Dios y el de los niños ante su padre. El segundo tipo va acompañado de odio, como el de los esclavos ante sus amos severos. Copia una palabra (1.98.3) de Platón *(Leg.* 6.777b) al referirse a que nosotros, como hijos de un buen pedagogo, cumplimos la voluntad del Padre, cuando sostiene (1.100.3) que es necesario armonizarnos con las enseñanzas del pedagogo (Plat. *Leg.* 188d). Una imagen platónica *(Pol.* 226c; 268c; 274c; 295e) utilizada por Clemente (2.25.3) es la del rebaño humano.

Un eco de Platón *(Rep.* 3.404a) se encuentra al hablar de la necesidad de comer para vivir, y no para mantener un vigor desordenado y peligroso. Es un caso práctico de moral. Precisamente señala Platón *(Gorg.* 464a), al igual que Clemente (2.2.2), los efectos nocivos del exceso de comida. A veces el pensamiento de Platón *(Rep.* 9.586a)[92] está copiado casi literalmente (2.9.4) al describir la vida de las personas glotonas: «alimentarse para la muerte, como el ganado que se engorda; la vista dirigida a la tierra; encorvados sobre las mesas; a la búsqueda de una vida comilona, habiendo enterrado el bien para ocuparse de una vida sin futuro», etc. Otra reminiscencia literal de Platón *(Leg.* 1.636c) se repite al referirse el autor cristiano (2.14.4) nuevamente al exceso de comida[93]. Precisamente en lo referente a la comida Clemente concede mucha autoridad (2.18.1-2) a Platón *(Epist.* 7.326b-c) y saca su pensamiento de su correspondencia citándolo por su nombre dos veces. Al tratar el tema del vino, el escritor cristiano recomienda a los muchachos de ambos sexos (2.20.3) abstenerse de esta droga, ya que es añadir fuego al fuego de las pasiones (Plat. *Leg.* 2.666a) en una edad ya de por sí en ebullición. Siguiendo a Platón *(Leg.* 2.666b), el alejandrino (2.21.2) a los que están en la flor de la vida aconseja no dar de comer más que pan y prescindir del vino, pero, como puntualiza H. I. Marrou[94], Clemente sólo toma del filósofo ático los elementos más negativos de su pensamiento, pues Platón aceptó el beber vino hasta emborracharse[95]. Al aludir Clemente (2.22.4) a la bebida de las personas

[91] *Íd.*, pág. 262, n. 6.
[92] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 26, n. 6.
[93] *Íd.*, pág. 37, n. 8.
[94] *Íd.*, pág. 50, n. 5.
[95] *Íd.*

mayores, el escritor cristiano sigue igualmente a Platón *(Leg.* 2.666b), añadiendo de su propia cosecha las restricciones. Clemente es más riguroso en lo referente a la bebida de vino que el filósofo ático. Es probable que en Alejandría la gente, incluso cristiana, fuera muy dada a la bebida y a grandes excesos en la comida.

Platón *(Leg.* 1.637) menciona los pueblos entre los que la borrachera era proverbial, que «era frecuente entre los escitas, los celtas, los iberos y los tracios, gentes muy guerreras y que consideran una acción feliz y bella entregarse a la bebida», texto que transcribe al pie de la letra Clemente (2.32.1). Platón había estado en la corte de Dionisio, tirano de Siracusa, y allí observó el comportamiento de la guardia personal, formada por todas estas gentes, que bebían el vino puro y no lo mezclaban con agua, como hacían los griegos, lo que a Platón *(Leg.* 1.637) le llamó mucho la atención. Clemente (2.48.3), al igual que Platón *(Leg.* 1.650a), censura la libertad en el hablar como resultado del exceso de vino.

Al referirse Clemente (2.35.2) al lujo del mobiliario de las casas de los ricos alejandrinos, que debía de ser escandaloso, vuelve a copiar literalmente un párrafo de Platón *(Leg.* 12.955e): «En una palabra, el oro y la plata, que atesoran los particulares y el Estado, son un bien que excita a la envidia.» Coincide el escritor alejandrino (2.36.3) con la afirmación del filósofo ateniense *(Leg.* 7.801b) de que no existe necesidad de tener «ni riqueza, ni plata, ni oro». Al referirse a la música durante los banquetes, Clemente (2.41.1) descarta la música de la flauta campestre, propia de pastores, siguiendo a Platón *(Rep.* 3.399d). La comparación del cuerpo humano con diversos instrumentos musicales, los nervios con las cuerdas y el címbalo con la boca (2.41.5), la usó ya Platón *(Phd.* 85e-86d), con la diferencia de que el filósofo se refería al alma[96]. Al tocar el tema de la risa, el autor cristiano (2.47.1) copia al pie de la letra algunas frases de Platón *(Rep.* 6.518b): «Su risa puede ser menos ridícula», y una segunda (2.56.3): «igualmente es necesario prohibir reír estrepitosamente y llorar» (Plat. *Leg.* 5.732c).

Clemente ha encontrado una mina en el pensamiento de Platón referido a los diversos aspectos del comportamiento humano. Unas veces copia sus párrafos, otras sus máximas y otras veces palabras sueltas, como cuando escribe (2.65.1): «No está permitido usar imitaciones de vestidos, ni que los aceites perfumados penetren en la ciudad de la verdad»[97]. Estas últimas palabras se leen en Platón *(Rep.* 2.372e).

---

[96] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.*, pág. 92, n. 1.
[97] *Íd.*, pág. 132, n. 2.

Al tocar el tema del uso de los perfumes, el criterio de Clemente (2.69.3) es bastante amplio. Prohíbe el perfumarse con la intención de excitar la sexualidad, pero admite que Dios ha permitido a los hombres el cultivar aceite para aliviarse de las penas, frase esta última tomada de Platón *(Mene.* 238a). Al referirse a las coronas, que no estaban en uso entre los griegos más antiguos, menciona Clemente (2.72.1) que en los concursos se concedían premios y a continuación se hacía la colecta en la asamblea, frase esta copiada de Platón *(Rep.* 10.621d). Al referirse al sueño y a la necesidad de que no dure muchas horas, el alejandrino (2.80.2) sigue la opinión de Platón *(Leg.* 7.808b) sobre el particular, que es perfectamente defendible para Clemente: «El que según nosotros goza de una vida verdadera y de un pensamiento auténtico, está despierto el mayor tiempo posible, salvo el tiempo que necesite su salud, que puede ser poco, si logra acostumbrarse.» Clemente debía de conocer directamente también la obra de Platón, ya que continuamente afloran a su pluma frases del filósofo, aunque su pensamiento sea a veces un tanto secundario para el tema tratado.

En *El pedagogo* (2.82.1) se leen conceptos platónicos *(Phdr.* 245c) aceptados por Clemente, como que el alma está siempre en movimiento, o el de *hybris* (2.89.2; Plat. *Phdr.* 238a; 254c-e). En las relaciones amorosas entre cristianos (2.89) utiliza las prescripciones de Moisés, condenando la prostitución, el adulterio y la pederastia, citados los tres pecados directamente en la *Epístola de Bernabé* 19.4 y en la *Didaché* 2.1, pero no atribuidos a Moisés. Se apoya en el pensamiento de Platón *(Leg.* 8.836c) de no tomar como compañero en las relaciones amorosas a muchachos, como se hace con las mujeres, copiándolo textualmente *(Leg.* 838e): «no se arrojará el semen entre las piedras, pues no arraiga y además no es fecundado para concebir un ser de su propia sustancia». En este párrafo a Platón lo llama el filósofo, pues para Clemente era el mayor de todos. También recuerda la recomendación de Platón *(Leg.* 8.839a) «de abstenerse de trabajar en los oficios propios de mujeres», añadiendo el escrito cristiano salvo en aquellos que nos pertenecen.

A Platón (2.91.1) lo llama el alejandrino el gran Platón y afirma que, tomándolo de los textos judíos sagrados, legisló: «no tendrás nunca con la mujer de tu prójimo relaciones íntimas con que te manches». También es sacado textualmente (2.91.2) de Platón *(Leg.* 7.841d): «El esperma recibido por la concubina da niños ilegítimos y bastardos», «donde no querrás nunca ver crecer para ti el semen» *(Leg.* 839a); «no tocar bajo ningún motivo otra mujer que no sea la tuya» *(Leg.* 841d). Hay un eco *(Leg.* 9.835d) al ordenar al escritor cristiano no derra-

mar el semen. Se calla Clemente que tanto Sócrates, como Platón y Aristóteles eran homosexuales[98]. Toma el escritor cristiano de estos intelectuales los pensamientos que le convienen, y lo mismo hará con Demócrito, con Epicuro, salvo una vez en que lo ataca directamente, y con el libertino Aristipo de Cirene, a quien menciona dos veces (2.64.1) hasta por su propio nombre, y precisamente al recoger la opinión de autores griegos sobre los perfumes: «Aristipo llevaba una vida disoluta y preguntó una vez a uno, de modo un tanto ambiguo, si un caballo huele perfumes, no pierde nada de sus cualidades de caballo; ni un perro, si los huele, de sus cualidades de perro; por tanto, se deduce que tampoco el hombre.» En el pensamiento griego hay una veta de ascetismo, igualmente entre los estoicos, que pasa al pensamiento de Clemente.

A pesar de su homosexualidad declarada, a Platón lo juzga el intelectual más próximo a la verdad (2.18.1) y excelente en todo (3.54.2). A veces violenta el alejandrino (2.96.1) y el pensamiento platónico *(Leg.* 8.838e) en sentido cristiano, como cuando trata el tema del aborto: «los hijos nacen según los designios de la divina providencia»[99]. Al abordar el tema del matrimonio (2.87.2) utiliza la comparación de Penélope tomada de Platón *(Phd.* 84a). De la misma obra del filósofo *(Phd.* 67b) el alejandrino extrae (2.100.2) el pensamiento de que está permitido al puro estar en contacto con el puro, al referirse a que no es lícito al hombre justo desvestirse del pudor, ni siquiera al quitarse el vestido. El siguiente párrafo de la *República* (7.534c): «y del mismo modo con respecto al Bien, aquel que no puede distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndolo de los demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda —no según la apariencia, sino según la esencia— y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares, como un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien, en sí, ni de ninguna otra cosa; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí para acabar durmiendo perfectamente allá» (traducción de C. Eggers), está trasladado íntegramente por Clemente (2.106.2) al tocar el tema del maquillaje.

Algunas otras ideas platónicas cabe espigar en el libro segundo de

---

[98] E. Cantarella, *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo,* Torrejón de Ardoz, 1991, págs. 17-106; K. Dover, *Greek Homosexuality,* Londres, 1978.

[99] C. Mondésert y H. I. Marrou, *op. cit.,* pág. 184, n. 4.

El pedagogo, como la frase (2.120.3) «todas las cosas son comunes», fórmula platónica *(Phdr.* 279c; *Leg.* 5.739c) que repite el escritor cristiano en *Protr.* 122.3, pero, como recuerda H. I. Marrou[100], la comunidad de bienes es una idea también estoica. En el cristianismo de los Apóstoles en Jerusalén se dio la comunidad de bienes *(Hch.* 5.1-10), pero esta costumbre no se generalizó. Reminiscencias platónicas *(Phd.* 279b) tiene la expresión de Clemente (2.121.2) de que es necesario que las damas muestren la belleza interior.

El pensamiento de Platón es la gran cantera que utiliza Clemente. Acepta el alejandrino diferentes comportamientos platónicos de la vida práctica en la comida, en la bebida, en el lujo del mobiliario, en el uso de los perfumes, del sueño, de las coronas, en la música, en la risa, en el vestido, en el maquillaje y en las relaciones amorosas. Copia del filósofo ático sentencias, metáforas y varias distinciones. Se apoya en el pensamiento platónico para señalar la importancia de la pedagogía.

Aristóteles

La obra del discípulo de Platón fue mucho menos usada que la de su maestro. El tema de sus escritos se prestaba menos a ello. El escritor cristiano recuerda (1.20.4) una frase famosa del maestro de Alejandro Magno *(Rhet.* 1.7.1365a3; 3.10 1411e2): «la verdad que está en nosotros no envejece nunca, y todo nuestro modo de ser está iluminado por esta verdad». Clemente toma (2.15.4) definiciones aristotélicas *(Eth. Nic.* 1.1098a16), seguramente a través de Filón *(Quod determ.* 60) como la de que «la bondad no se encuentra nada más que en la práctica de la virtud».

Recoge el alejandrino (2.18.3) datos curiosos sobre animales (fr. 326 Rose), como el de que un pez es el único que tiene el corazón en el vientre. Otra noticia chocante recordada por Clemente (2.66.1) que se remonta a Aristóteles *(De anim.* 147.845a35) es la que los buitres y los escarabajos tienen repugnancia a los perfumes, y estos últimos se mueren si huelen el perfume de la rosa, aunque pudo llegar al escritor cristiano a través de Teofrasto *(De caus. plant.* 6.5.1) o de Sexto Empírico *(Hypot.* 1.55) y más probablemente de Plutarco *(Non posse suav.* 1096a)[101]. Párrafos copiados por Clemente (2.85.1) de Aristóteles *(Hist. anim.* 9.632b15-25) tratan sobre el canto de los pájaros y sobre la sexua-

[100] *Íd.*, pág. 228, n. 5.
[101] *Íd.* pág. 132, n. 4; AA.VV., *ANRW,* II.36.2, págs. 1079-1174.

lidad de las hienas (2.86.1; Arist. *Hist. anim.* 6.579b15-29; *De anim. gener.* 3.757a3-14). A Aristóteles *(Hist. anim.* 5.19 551b9) se remonta (2.107.4) la descripción de las transformaciones del gusano de seda.

El escritor cristiano (2.24.1) copia de Aristóteles *(Probl.* 3.872a18-25; 874a5-10) la descripción de los efectos del exceso del vino: se traba la lengua, se caen los labios, los ojos se vuelven torvos, se mientre y es imposible contar los objetos de alrededor.

Algunas observaciones de Clemente (2.46.2; también *Strom.* 8.21.1) tiene su fuente en el Estagirita *(De anim. membr.* 3.673a8): «el hombre es el único animal capaz de reír». Alguna otra observación del alejandrino (2.69.4) está entresacada de Aristóteles (fr. 235 Rose), como la de que la sequedad vuelve el pelo gris.

Clemente utiliza de Aristóteles algunas sentencias y definiciones y principalmente en observaciones del mundo animal.

Epicuro

Una máxima epicúrea, quizá conocida a través de Plutarco, es la ya mencionada: «nadie es pobre en lo concerniente a la necesidad». Una segunda sentencia de Epicuro, transmitida por Diógenes Laercio (10.118), se lee en Clemente (2.98.2): «Las relaciones sexuales no son ventajosas a nadie; feliz se es si no son nocivas.» Un probable eco (2.23.3) de la clasificación epicúrea de los deseos, llegado a través de Diógenes Laercio (10.177), se encuentra en la frase de Clemente: «La vida está constituida por un elemento necesario y un elemento útil.» Un pensamiento epicúreo es el expresado por Clemente (2.39.1) de que lo suficiente se puede adquirir con pocos medios.

En la obra de Clemente se remontan a Epicuro varias sentencias y posiblemente la clasificación de los deseos. A Clemente no le interesó el pensamiento filosófico como tal, sino sólo las ideas de los filósofos en función de la moral.

Conclusión

El análisis que se ha hecho en este trabajo nos lleva a admitir la tesis expuesta por P. Brown, ya citada. La tesis de P. Veyne[102] referida a la sexualidad cristiana es extensible a otros muchos aspectos:

---

[102] *La sociedad romana*, Madrid, 1990, pág. 169. Sobre Epicuro: E. Paratore, «La problematica sull'epicureismo a Roma», *ANRW*.1.4, págs. 116-204; W. Fauth, «Di-

> Entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos, se produjo un gran acontecimiento mal conocido: la metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales. Al término de esta metamorfosis, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio. Ahora bien, esta transformación maduró independientemente de cualquier influencia cristiana; estaba ya acabada cuando se difundió la nueva religión y se puede pensar incluso que los cristianos simplemente se apropiaron de la nueva moral de las postrimerías del paganismo.

Las tesis de Brown y de Veyne olvidan, sin embargo, que la doctrina matrimonial cristiana, contenida en el Nuevo Testamento, es anterior al contacto del cristianismo con las costumbres del entorno pagano. Por ello son muy oportunas las precisiones formuladas recientemente por Ernst Dassmann, el cual, además de mostrar la originalidad cristiana de la ética familiar en Clemente, deja claro que la predicación del Evangelio supuso un impulso renovador del contenido ético y social de la familia en la antigüedad tardía[103].

Con el criterio expresado por Justino *(Apol.* 10.10.2): «Cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación y la intuición»; por el propio Tertuliano *(De an.* 2), que tomó de los estoicos su concepto de Dios, su noción del alma y muchos principios morales: «Naturalmente no negaremos que los filósofos, a veces, han pensado como nosotros», y hasta por el propio Clemente, como se señaló al comienzo del presente trabajo, el transvase de gran parte del pensamiento grecorromano al cristianismo era fácil. No se trata de una helenización del cristianismo[104], como se ha propuesto generalmente, sino todo lo contrario, pues como escribe X. Zubiri[105]: «se trata de una utilización de conceptos ajenos para con ellos actualizar y desenvolver internas posibilidades que existen en el cristianismo. Es lo contrario de todo sincretismo, (...) sino la adopción de vocablos y con-

---

vus, Epicurus, Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lukrez», páginas 205-255; J. Ferguson, «Epicureanism under the Roman Empire (revised supplemented by Herschbell, J. P.)», *ANRW*, II.36.4, págs. 2257-2327; G. García Gual, *Filosofía helenística. Éticas y sistemas,* Madrid, 1986; Ph. Mitsis, *Epicurus. Ethical Theory,* Cornell, 1988; R. Muller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie,* Berlín, 1972.

[103] E. Dassmann, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten,* Stuttgart-Berlín-Colonia, 1991, págs. 230-239.

[104] A. Harnack defendió que el gnosticismo era una helenización radical del cristianismo; cfr. M. Simón, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme,* París, 1972, pág. 180.

[105] *El problema filosófico de la Historia de las Religiones,* Madrid, 1993, pág. 264.

ceptos para llevarlos a un sentido nuevo. Era la posibilidad que ofreció la enseñanza de Cristo de ser internamente inteligida según esos conceptos a la nueva situación de la gentilidad. Estos conceptos han servido para actualizar expresamente y formalmente posibilidades de intelección interna que poseía ya el Cristianismo». Este uso responde a la universalidad del cristianismo, según se aprecia en el pensamiento de S. Pablo (*1 Cor.* 1.24).

Clemente juega un papel de primera fila en este transvase. Su discípulo Orígenes, el mayor coloso del cristianismo anterior a Agustín, seguía el mismo camino. Como escribió Eusebio *(HE.* 6.19.7-8): «Leía continuamente a Platón, las obras de Numenio de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato[106], de Nicómano; a los pitagóricos. Utilizaba los libros de Creremón, el estoico, y de Cornuto.» Una diferencia profunda ante el papel a desempeñar por la filosofía griega en el cristianismo existía entre maestro y discípulo. Orígenes[107] exhorta en su carta dirigida a su discípulo Gregorio Taumaturgo, fechada entre los años 238 y 243 y conservada en *Philocalia* «a tomar de la filosofía griega aquellas cosas que pueden ser conocimientos comunes o educación preparatoria para el cristianismo».

---

[106] S. Montero, «Moderato de Gades y la crisis del pensamiento antiguo», *Estudios sobre el pensamiento antiguo e historiografía,* Lérida, 1988, págs. 189-208.

[107] P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre,* París, 1977; H. Crouzel, *Origene,* Città di Castello, 1986; *Id., Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales,* París, 1992; VV.AA., *Alessandria e il mondo ellenistico-romano,* Roma, 1995. Y sobre todo: R. van den Broek, *Studies in gnostic and Alexandrian Christianity,* Leiden, 1996; y el trabajo de J. J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría,* Salamanca, 1994.

El empleo de la literatura grecorromana en *El pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría

En torno al año 177, el primer intelectual pagano de categoría que atacó de una manera inteligente al cristianismo, Celso (Orig. *Contr. Cels.* 3.4), acusaba a este último de reclutar sus adeptos entre gentes incultas y en los estratos más bajos de la sociedad:

> Seguidamente aduce Celso —escribe Orígenes transcribiendo un párrafo completo de su adversario— entre ellos [los cristianos] se dan órdenes como las siguientes: nadie que sea instruido se nos acerque, ningún sabio, ninguna persona prudente (todo eso es considerado entre nosotros como males). No, si alguno es ignorante, si alguno insensato, si alguno inculto, si alguno necio, venga a nosotros con toda confianza. Ahora bien, al confesar así que tienen por dignos de su dios esa ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, a plebeyos a estúpidos, a esclavos, a mujerzuelas y a chiquillos.

Hacia el año 200, Clemente de Alejandría[1] escribía *El pedagogo,* dirigido a la gente rica y culta de Alejandría[2], una de las ciudades más

---

[1] Véase nota 1 del artículo anterior.

[2] Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue,* I-II, París, 1960-1965, pág. 48. La edición es de H. I. Marrou, y la traducción de M. Harl y C. Mondésert. De *El pedagogo* existe una edición española: A. Castiñeira y J. Sariol, *El Pedagogo,* Madrid, 1988. Sobre Clemente véanse S. Fernández, *Génesis y anagénesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría,* Vitoria, 1990, con abundante bibliografía; L. F. Ladario, *El espíritu de Clemente de Alejandría,* Madrid, 1980; A. van den Hoek, «Technique of quotation in Clement of Alexandria. A view of Ancient literary working methods», *Vigiliae Christianae,* 50, 1996, págs. 223-243.

pobladas y florecientes del Imperio Romano. La obra de Clemente dejó la acusación de Celso sin fundamento, pues el alejandrino hace en ella un uso amplio de toda la literatura pagana, en su intento de presentar el pensamiento cristiano.

H. I. Marrou[3] escribe que *El pedagogo* marca una etapa en la integración progresiva y recíproca del pensamiento cristiano y de la cultura helenística: «Es Clemente de Alejandría el que da el paso decisivo en este aspecto, ya iniciado por los apologistas, hacia el helenismo cristiano de los autores de los siglos IV y V y hacia la cultura bizantina.» P. Brown[4] ha señalado la aceptación por los guías cristianos, y más concretamente por Clemente, de las exhortaciones filosóficas de Plutarco y de Musonio Rufo dirigidas a las clases superiores, que transmitieron deliberadamente a los comerciantes y artesanos. De este modo se democratizó rapidísimamente la nueva cultura de los filósofos de la clase superior, democratización que este autor considera la más profunda revolución de la Antigüedad tardía. Clemente no se contentó con la democratización de la filosofía, sino que asimiló toda la literatura pagana, como se verá en este trabajo.

La investigación moderna se ha planteado el problema de conocer hasta qué punto el sabio cristiano manejó las fuentes paganas que cita de primera mano o se sirvió de repertorios. H. I. Marrou[5], excelente conocedor de la obra de Clemente, es de la opinión que los dos autores básicos más mencionados por Clemente, Homero y Platón, son los únicos de los que se puede afirmar de una manera categórica que los conoce directamente; quizá también a Eurípides y a Menandro. Los restantes autores que cita el alejandrino, los utiliza de un modo parcial o indirecto. Este sistema de trabajo era típico del momento histórico en que vivió Clemente y lo usó también Hipólito de Roma[6], que fue con Orígenes uno de los grandes colosos del cristianismo primitivo anterior a Agustín.

Interesa al contenido de este trabajo señalar qué literatos maneja Clemente y el contenido de su pensamiento que emplea en su obra. En otro trabajo[7] hemos estudiado también el pensamiento filosófico pagano que consultó Clemente en estos dos primeros libros de *El pedagogo.*

---

[3] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, 50, págs. 71-72.

[4] *Historia de la vida privada. Del Imperio Romano al año mil,* I, Madrid, 1987, páginas 224-245.

[5] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, págs. 73-75.

[6] J. Quasten, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea,* Madrid, 1978, págs. 468-473.

[7] Véase el artículo «El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría», en este volumen.

Homero

Conocido es el altísimo precio que la Antigüedad tuvo de Homero[8], que se convirtió en el gran maestro de Grecia en todos los tiempos. Concretamente Clemente (1.83.3) afirma que «Homero profetiza sin saberlo». Este pensamiento coincide con el de Justino *(Apol.* 2.10.2): «Cuanto de bueno dijeron y hallaron filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado según la parte del Verbo que les cupo, por la investigación y la intuición.» Un primer eco de Homero se encuentra en 1.19.3 al referirse a los nombres que se acostumbraba a dar a las muchachas y muchachos, que procede de la *Odisea,* 3.400, de virgen cándida y de corazón cándido respectivamente. Al aludir el autor (1.36.1) a la leche que el Señor promete a los justos, se acuerda que Homero involuntariamente profetizó algo parecido al afirmar que los justos se alimentan de leche *(Il.* 13.5-6). Como observa H. I. Marrou[9], en este último caso el pensamiento de Homero está un poco cambiado, pues el poeta griego se refiere a los Hippomolgos, que se alimentaban de leche, a los que llama ilustres, y en cambio los más justos de los hombres a los sabios. Una nueva mención de Homero *(Il.* 1.426) se encuentra en *El pedagogo* (1.39.5) al mencionar a la sangre, que «experimenta algo parecido a la mar, que bajo el embate de los vientos, escupe espuma salina». Estas tres últimas palabras están copiadas de la *Ilíada.* Otra expresión homérica se lee un poco más adelante de su obra (1.43.4), cuando dice que si nos refugiamos en el *Logos* «hace olvidar los dolores» *(Il.* 22.83). Alguna vez, Clemente (1.50.1) cita un verso homérico *(Il.* 14.113) de una manera distinta de como ha llegado a nosotros: «Me enorgullezco de haber nacido de un padre noble y de tal sangre.» Al mencionar el alejandrino (1.55.1) algunos pedagogos de hombres famosos, como Fénix, que lo fue de Aquiles, se acuerda de la calificación que le atribuye Homero en la *Ilíada* (9.449) de loco por las

[8] L. Gil, F. R. Adrados, M. Fernández Galiano y J. Sánchez Lasso de la Vega, *Introducción a Homero,* Madrid, 1963; J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad,* Chicago, 1975; A. J. B. Wace y F. H. Stubbings, *A Companion to Homer,* Londres, 1962; K. W. Gransden, «Homero y la épica», en M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración,* Barcelona, 1983, págs. 77-104.

[9] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 176.

mujeres. La expresión homérica *(Il.* 9.218; 11.515, 830) de aplicar remedios amargos, la menciona Clemente al aludir a los remedios del Salvador.

En el libro segundo de *El pedagogo* se encuentran alusiones a Homero en número mayor que en el libro I. A veces copia expresiones homéricas al pie de la letra *(Od.* 9.27): «ya que tenemos una excelente nodriza», aplicado a la caridad. Al referirse a los que sacrifican a los ídolos, los llamados *idolothytes* (2.8.3). Clemente se acuerda de un verso de la *Odisea* (9.37): «almas de cadáveres muertos, del fondo del Erebo», que era la personificación de las tinieblas infernales y del reino de los muertos, al ser hijo del Caos. Clemente puntualiza (2.34.2) al citar a Hefaistos que Zeus le arrojó del cielo a la tierra *(Il.* 1.590-593). Al tratar el tema del lujo del mobiliario, y en concreto de los trípodes artísticamente decorados, copia el verso de Homero *(Od.* 5.60). En el apartado referente a la risa (2.47.1), al aludir a los efectos del vino, coloca un verso de Homero *(Od.* 14.465): «les incita a la amable risa y al baile». A continuación, al mencionar que la excesiva franqueza en el hablar desarrolla la indecencia (2.48.2), le viene a la pluma una frase de Homero *(Od.* 14.466): «y profirió cierta expresión que mejor sería no haberla pronunciado». Clemente cita no sólo algunas frases sacadas de Homero, sino versos enteros, que afloran a la memoria del escritor, lo que indica un buen conocimiento de la obra del poeta y que adornan el contenido del texto, como cuando escribe que Odiseo molió a pelos a Tersites (2.59.2), escribe: «sin poner freno a la lengua alborotaba. Sabrá, sí, muchas palabras groseras en su corazón, temerariamente, pero no de una forma ordenada». Como puntualiza H. I. Marrou[10], la descripción de los lechos, «las alfombras bordadas de oro y los tapices persas abigarrados de oro, las largas túnicas teñidas de púrpura, las copas preciosas, los tejidos de gran valor de los que habla el poeta, las espesas lanas que penden de lo alto y los lechos» (2.77.1), está evocada en términos homéricos *(Il.* 24.644-646; *Od.* 4.297-299; 7.336-338), pero respondían a la realidad del lujo de los alejandrinos, a los que se dirige Clemente. Al censurar la vanagloria cínica de afanarse de dormir como Diomedes (2.78.1), se acuerda del verso homérico referente a la cama del héroe: «se extiende por debajo una piel de buey salvaje» *(Il.* 10.155), verso que le recuerda (2.78.2) que Odiseo calzaba con una piedra el pie cojo de su lecho nupcial *(Od.* 23.195-200), versos que le sirven bien al tratar de la manera de comportarse

[10] H. I. Marrou y C. Mondésert, *op. cit.*, pág. 154, n. 2.

en el sueño, por tratarse de héroes de la epopeya griega que podían ser excelentes ejemplos a imitar por los cristianos de la clase rica de Alejandría. Algunos consejos dados por Clemente (2.81.4) sobre el modo de comportarse durante el sueño están sacados de los poemas homéricos, como cuando recomienda que es necesario dormir toda la noche *(Il.* 2.24).

Como ya se ha visto, son frecuentes los calificativos entresacados de Homero. Así, al describir el vestido (2.105.4) puntualiza que Homero *(Il.* 4.442; 7.297; 22.105) los calificó de «rozagantes peplos».

Clemente (2.114.4) emplea continuamente expresiones homéricas como «la muerte se apoderó de uno», que se encuentra varias veces en Homero *(Il.* 5.83: 16.334: 20.177). Una última mención cabe hacer, esta vez citando al poeta por su nombre (2.123.2), al referirse a las cadenas de oro que Hefaistos colocó para sorprender a Afrodita en adulterio *(Od.* 8.266-366). La cita de Clemente es un tanto libre, pues en el texto homérico no aparecen cadenas de oro, que para Clemente significaban que los adornos son símbolo de adulterio.

El escritor cristiano utiliza de la obra de Homero epítetos y algunas expresiones, pero no extrae alusiones de contenido religioso o moral. Un epíteto épico, «nacidos de la tierra», aplicado a los comedores (II.7.5), procede de los *Himnos homéricos (Aphr.* 108; *Dem.* 352).

Líricos griegos

Clemente menciona en los dos primeros libros de *El pedagogo* pocas veces la obra de los líricos griegos y una a Píndaro. En cambio, citas de autores cómicos son mucho más frecuentes[11].

El primer poeta lírico de la época arcaica que menciona Clemente (1.94.1) es Baquílides de Ceos (fr. 56 Snell), que vivió entre los años 505-450 a.C., al que copió íntegros dos versos: «la virtud alabada como un árbol crece», al escribir que la alabanza y reproche son medios altamente necesarios para los hombres. Se lee en la obra del alejandrino dos menciones sacadas de la obra de Semónides de Amorgos, lírico griego arcaico que vivió en torno al 630 a.C., famoso por el poema yámbico titulado *El catálogo de las mujeres,* en el que compara los caracteres humanos y la conducta de algunos animales. La prime-

[11] Sobre el ambiente de estos líricos, cfr. C. García Gual, *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a.C.*, Madrid, 1980; F. Rodríguez Adrados, *El mundo de la lírica griega antigua,* Madrid, 1981; A. M. Davies, «Poesía lírica», en M. I. Finley, *op. cit.,* págs. 105-130.

ra vez (fr. 9) cita las anguilas del Meandro (2.3.1). La mención del poeta lírico podía proceder a través del Ateneo (7, pág. 299C), que también las menciona. Una segunda cita (fr. 66), recordada dos veces (2.58.1; 66.3), es la de que el silencio es «un privilegio seguro de los jóvenes». Píndaro de Tebas, el mayor lírico de Grecia, que vivió entre los años 522-448 a.C., ha proporcionado *(Ol.* 1.1) un pensamiento a Clemente (2.1 10.2) aplicado a Jesús, que todo «brilla como el oro».

En cambio, no se encuentran en estos dos libros de *El pedagogo* citas extraídas de los grandes líricos helenísticos, en los que el carácter religioso de su obra es tan evidente[12]. Una excepción es la frase del poeta Teócrito (5.51; 15.125) sobre los lechos «más muelles que el sueño» (2.77.1), que también se halla en Virgilio *(Buc.* 7.45). Del gran lírico de época helenística, Calímaco, que fue uno de los personajes más cultos de Alejandría e incorporado por el apoyo de Filadelfo al Museo y a la Biblioteca, de la que fue director durante veinticinco años hasta su muerte en 240 a.C., copia Clemente (1.6.2) un epigrama (46.4): «Sé cuidar de la totalidad de su criatura, y curar su alma y su cuerpo como médico total de la humanidad.»

Clemente extrae de la poesía lírica alguna alabanza a la virtud y al silencio; una mención de pasada a las anguilas del Meandro y un epíteto que aplica a Jesús.

Tragedia

Los dos grandes trágicos, Sófocles y Eurípides, fueron cantera de la que el escritor alejandrino obtuvo algunos pensamientos.

Una palabra, curador, aplicada al *Logos* divino la copió Clemente (1.6.1) de las *Traquinias* de Sófocles (1208). Una segunda frase del trágico griego se lee en el segundo libro de *El pedagogo* (2.24.3). Este párrafo es importante por ser desconocido: «todo hombre borracho es dominado por la cólera, queda vacío de espíritu y suele, al terminar de charlar, neciamente, escuchar con poco agrado lo que de grado era criticado», al aludir al modo de comportarse en la bebida.

En la obra del poeta trágico Eurípides también bebió el alejandrino. Cita un párrafo (2.24.1): «Me parece, en verdad, que veo dos soles», está puesto en boca del rey Penteo despedazado por las bacantes *(Bacc.* 918), al describir los efectos del vino. Clemente (1.49.4) conser-

---

[12] F. Chamoux, *La civilisation Hellénistique*, París, 1981, 459, pág. 463.

va en su primer libro unos versos de la *Medea* del trágico Biotos *(TGF* 825.1), que dicen así: «Entre los mortales, educar a los hijos proporciona a menudo más compensaciones que el mero hecho de engendrarlos.» A veces Clemente (1.14.1) intercala no versos enteros, sino sólo epítetos, como el llamar «niñitas» a las esclavas, según dijo Frínico (239 Lubeck), poeta trágico contemporáneo de Esquilo.

El escritor alejandrino acepta de los trágicos algunos epítetos, los efectos del vino tomado en exceso y la importancia de la educación de los hijos.

Comedia

Más importante en Clemente es el uso de la obra de los comediógrafos, quienes por ridiculizar los vicios de la sociedd, se prestaban a un empleo más frecuente. Un eco del comediógrafo Cratinos *(CAF* I.43), precursor de Aristófanes, nacido en Atenas en el año 519 a.C., amigo de la comida, del lujo y del vino, conocido a través de Ateneo (15.685BC) y de Pollux (6.106), se lee en Clemente (2.70.2): «no es conveniente cubrir por placer una cabellera lujuriosa de cálices de rosas y de violetas».

El autor cristiano cita a Menandro, el gran cómico de la comedia nueva ática, del que al referirse a que el *Logos* es a la vez el que es gozo de hombres y de mujeres (1.11.1), se acuerda de unos versos tomados de la comedia *La azotada (CAF* III.124, n. 428): «hijita mía... porque el niñito siente por naturaleza un especial afecto por las personas». La segunda mención del gran cómico ático helenístico se inserta al recomendar Clemente (2.22.1) a las personas mayores, que dedican un tiempo a las meditaciones divinas, moderación en el vino, ya que como afirma Menandro *(CAF* III.216): «el vino puro poco induce a pensar». Otro verso de Menandro *(Thais, CAF* III.62, n. 218): «las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres», se lee en el libro segundo (50.4) al hablar el autor cristiano de las obscenidades. En estos dos primeros libros de *El pedagogo* se encuentran muchas citas de comediógrafos desconocidos, lo que indica que Clemente conocía bien la literatura secundaria, aunque fuera de segunda mano.

Una posible cita de un comediógrafo desconocido se lee al comienzo del libro 2 (2.2), al referirse Clemente a los inconvenientes del refinamiento y de la abundancia en la comida: «las indisposiciones del cuerpo y las náuseas del estómago» *(CAF* III.442, n. 179), al acon-

sejar el autor prescindir de alimentos que produzcan malestar[13]. Siguen a continuación varios versos de comediógrafos áticos de nombre desconocido al referirse Clemente a los ágapes (2.5.1): «de la garganta y de la locura, huésped habitual en la comida» *(CAF* III.545, n. 78), y «la mayor parte de las cosas, para la mayoría de la gente, existen y ello es cierto, sólo con vistas a la comida». Una posible cita de un comediógrafo *(CAF* III.562, n. 887), que se vuelve a encontrar en *Strom.* 2.126.1, se lee al tratar Clemente (2.14.3) el tema de la moderación entre las «comidas que excitan los malos deseos». Al analizar este último punto (2.22.2 y 4), el escritor alejandrino introduce dos menciones sacadas de obras de cómicos. Una de ellas es un eco de una fórmula alegre[14] de Eubulos *(CAF* II.196), representante de la comedia media, autor de obras con nombres mitológicos, sobre la vida de alguna cortesana famosa o de descripciones de la vida contemporánea en Atenas. Se trata de una recomendación sobre que no conviene beber «hasta la última copa». El segundo verso de cómico desconocido *(CAF* III.611-612, n. 1227) dice así: «la mayoría de las veces, los deseos de los viejos no se inflaman hasta llegar al naufragio de la borrachera». Al recordar los peligros del vino, Clemente (2.25.4) enumera la conducta de los intemperantes en los banquetes. Según éstos, la meta de la vida no es más que fiesta, embriaguez, baños, vino puro, ocio y bebida. H. I. Marrou[15] se inclina a creer que esta enumeración parece ser la cita de un comediógrafo *(CAF* III.479, n. 375). Otra frase de un comediógrafo viene a continuación (2.26.1): «añadiendo por la mañana una nueva embriaguez sobre la borrachera del día anterior» *(CAF* III.472, n. 342), y después (2.26.3): «la borrachera es el uso excesivo del vino», frase de autor cómico citada por Ateneo (2.36AC).

Todas estas alusiones sacadas de cómicos áticos indican que el tema del vino y sus efectos fue muy tratado por estos autores y que Clemente les concedió mucha importancia, sin duda porque los excesos perniciosos del vino estaban muy extendidos. Precisamente uno de los grandes líricos arcaicos griegos, Anacreonte de Teos *(c.* 530 a.C.), cantó al vino. Al comediógrafo ático Alexis, que vivió en el siglo IV a.C. *(CAF* II.368), se remontan los versos intercalados por Clemente (II.68.2): «con

[13] J. N. Robert, *I piaceri a Roma. Le feste, i banchetti, l'eleganza, le terme, il circo: la dolce vita nella città dei Cesari,* Milán, 1985, págs. 121-155; A. Dosi y F. Schnell, *I Romani in cucina,* Roma, 1992; P. Drachline y C. Petit-Castelli, *A table avec César,* Mayence, 1984.

[14] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 52, n. 4.

[15] *Íd.,* pág. 358, n. 3.

perfumes se untan las narices; lo más importante es procurar al cerebro los menos olores», para confirmar la inutilidad del uso de perfumes. Una posible cita de algún cómico, en opinión de H. I. Marrou[16] *(CAF* III.503, n. 516), sería el precio de diez mil dracmas que costaban algunos vestidos (2.115.4). Igualmente se ha supuesto[17] que la acumulación de palabras raras y expresivas, que sigue la técnica usada por los comediógrafos, al aconsejar Clemente (2.118.1) no dejarse fascinar por las piedras preciosas y por los ornamentos de oro, debe proceder de algún poeta cómico desconocido *(CAF* II.610, n. 1218).

Las citas extraídas de los autores cómicos áticos son numerosas en los dos primeros libros de *El pedagogo* de Clemente, como lo prueban las tres a final del libro segundo (120.6), al tratar el tema de las verdaderas riquezas, inserta una máxima procedente de un autor cómico *(CAF* III.453, n. 244): «es absurdo que uno disfrute de las riquezas cuando los restantes andan en la pobreza». Siguen otras varias citas de comediógrafos, una de ellas se encuentra inserta al analizar el tema de la verdadera belleza (2.121.3) y dice así: «sólo la virtud a través de la belleza corporal se muestra» *(CAF* III.445, n. 244). A la que acompaña dentro del mismo tema (2.122.2) la siguiente: «entre los bárbaros se dice que atan a los malhechores con cadenas de oro», versos que se encuentran ya en el historiador Herodoto (3.23).

Por lo general, Clemente no menciona a los cómicos por su nombre ni el título de sus obras. Una excepción, además de la ya citada más arriba, es la mención de Eupolis, que con Cratino y Aristófanes, fueron los cómicos de primera fila de las comedias áticas. Una frase suya *(CAF* I.306, n.172), «demasiado del vientre», se lee en Clemente (2.15.41). Un tercer autor citado por su nombre por el alejandrino (2.93.4) es Crates (fr. 4 Diels), que vivió en el siglo V a.C., predecesor de Aristófanes y colaborador de Cratino. Sus versos recogidos por Clemente dicen así: en nuestra ciudad «no entra el loco parásito, ni el licencioso glotón, que se ufana de su trasero, ni la falaz prostituta».

Clemente utilizó, como no podía ser menos, la obra del cómico Aristófanes[18], que tan excelentemente critica las costumbres de su tiempo. La recomendación de Clemente (2.54.3), al referirse al comportamiento en la mesa, de que durante la comida no se crucen

---

[16] *Íd.*, pág. 219, n. 2.
[17] *Íd.*, pág. 224, n. 2.
[18] K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, Londres, 1972.

las piernas, recuerda la descripción de Aristófanes *(Nub.* 983), que también se encuentra en Plutarco *(De aud.* 45D). Clemente (2.123-3-124.2) copia de los comediógrafos, recordados expresamente por sus nombres, como Nicóstrato, hijo de Aristófanes y autor de la comedia media, la descripción de las joyas que llevaban las mujeres: «cadenas, collares, anillos, brazaletes, serpientes, anillos para las piernas y diademas de oro». El hijo de Aristófanes sin duda se inspiró en la obra de su padre, que igualmente describió con mano maestra las diferentes prendas y las alhajas de las damas áticas en las *Tesmoforiantes Segundas,* comedia de Aristófanes perdida *(CAF* I.474-477, n. 320), de la que se conserva un fragmento en Pollux (7.95-96). Dice así:

A.—Turbantes, cintas,
natrón, piedra pómez, sostén, gorro de dormir,
velo, carmín, collares, negro para los ojos,
largas faldas, diadema de oro, redecilla,
cinturón, abrigo, aderezo, ropa bordada en púrpura, largas túnicas,
camisas, vestidos, falda corta, túnica corta.
Y no he dicho lo más importante.
B.—¿Qué más?
A.—Zarcillos, pendientes, piedras preciosas, collares, racimos,
brazaletes, corchetes, broches, guirnaldas, argollas para los pies,
sellos, cadenas, anillos, hebillas,
ampollas, vendas, falos de cuero, cornalina,
cintas para el cuello, pendientes.

Otra alusión a la obra de Aristófanes *(Lys.* 42-44) se halla más adelante (3.7.1) al mencionar el tinte de las telas (2.109.2): «ataviadas con flores con mantos azafranados acicaladas y embellecidas».

Clemente bebe en el pensamiento de la comedia algunas observaciones sobre el comportamiento de los bebés, sobre los efectos del vino, de las malas conversaciones, del refinamiento y del exceso en la comida, del uso de los perfumes, alguna observación importante como el precio de algunos vestidos de lujo, la acumulación de palabras sobre las piedras preciosas y sobre las alhajas de oro, sobre el buen empleo de la riqueza y sobre la belleza. De otros comediógrafos, cuyos nombres puntualiza frases sueltas, recomendaciones para arrojar de la ciudad a la gente de mal vivir, sobre el comportamiento en la mesa, la descripción del equipo de joyas y de prendas de vestir de una dama rica de Atenas.

Clemente utiliza la obra de los tres grandes historiadores griegos anteriores a la época helenística: Herodoto[19], Tucídides[20] y Jenofonte[21], siendo el primero el más consultado. La expresión oratoria de Clemente (1.20.1) los «hijos de los gramáticos» remonta ya a Herodoto (1.27). Debe ser querida para el alejandrino, pues se vuelve a encontrar en la obra suya por dos veces *(Strom.* 1.79.2; 5.50.3). Leía la obra de Herodoto para obtener hechos históricos, como que Adrasto era el pedagogo (Hdt. 1.34-45) de Creso (1.55.1) y que Sikimnos (1.55.1), pedagogo del hijo de Temístocles, era un esclavo negligente (Hdt. 8.75), pero este último dato lo recoge Plutarco *(Tem.* 12), autor muy consultado por Clemente, por lo que no se puede conocer la fuente utilizada por el alejandrino. A Herodoto (1.136) remonta la noticia de Clemente (1.56.2) de que los pedagogos elegidos por los monarcas persas enseñaban a los hijos sólo el manejo del arco. El escritor cristiano (2.65.1), al referirse al uso de los perfumes, aprueba la animadversión de los espartanos, ya conocida por Herodoto (3.22) y por otros autores, como Ateneo (15.686F-687A) y Jenofonte *(Symp.* 2.4), al uso de los perfumes. Igualmente en este caso se observa la verdadera fuente seguida por el escritor cristiano. La idea de Clemente (2.100.2) que se repite en 3.33.1 sobre que desvistiéndose nos quitamos al mismo tiempo el pudor, se encuentra ya en Herodoto (1.8); no se sabe en este caso si a través de Plutarco *(Coniug. prae.* 139C; *De aud.* 371). El problema que se plantea al investigador es que en muchos casos es imposible dilucidar la verdadera fuente manejada, por encontrarse el mismo pensamiento en varias fuentes.

A Herodoto (1.1) remonta el pensamiento de Clemente (2.111.1) de que con el tiempo el dibujo desaparece; y la leyenda (Hdt. 3.102, 106) de que las hormigas, en el norte de la India, explotaban las minas (2.120.1), cuento que también se lee en Plinio (11.111), y la de que los grifos guardaban el oro (Hdt. 3.116; 4.13.27), leyenda recogida nueva-

---

[19] M. Fernández Galiano, *Herodoto,* Barcelona, 1981; J. Vansnia, *Oral Tradition,* Harmondsworth, 1973; J. A. S. Evans, *Herodotus,* Boston, 1982. En general, sobre estos historiadores, O. Murray, «Historiadores griegos», en J. Boardman, J. Griffin y O. Murray, *Historia Oxford del mundo clásico. I. Grecia,* Madrid, 1988, págs. 215-219; 230-236.

[20] J. de Romilly, *Thucydide and Athenian Imperialism,* Oxford, 1963.

[21] J. K. Anderson, *Xenophon,* Londres, 1979.

mente en 3.26.2 de *El pedagogo*. Los citados versos de autor cómico, de nombre desconocido, de que «los bárbaros según se cuenta, ataban a los malhechores con cadenas de oro», se encuentra ya en el padre de la Historia (Hdt. 3.23). La expresión famosa de Tucídides (1.22.4) de que «la educación divina, en cambio, es un tesoro que dura siempre», la acepta Clemente (1.54.3).

El escritor cristiano utiliza en más casos la obra de Jenofonte, historiador de calidad inferior a los dos anteriores. La máxima socrática, que Clemente (2.15.1) acepta al tratar el tema de la frugalidad en la comida, y que repite en *Strom.* 2.120.5: «nuestra obligación se centra en rechazar aquel tipo de alimento que sin tener hambre, nos induzca a comer», remonta a Jenofonte *(Mem.* 1.3.6), pero también se vuelve a hallar en Plutarco *(De sanit. prae.* 124D; *De garrul.* 513D; *De curios.* 521F; *De quaest. cov.* 4.669F), por lo que es imposible conocer la fuente empleada por Clemente. Al abordar la cuestión de la moderación de las personas mayores (2.21.3), el escritor alejandrino escribe: «escupir a cada momento, sonarse... es señal de intemperancia». Este ideal de conducta arranca de Jenofonte *(Cyrop.* 8.8.8) y debe ser querido por el escritor, pues a él alude más adelante de su obra (2.60.1). El criterio homérico *(Od.* 9.191) de que «el hombre por naturaleza no come carne, sino pan», que se halla en Clemente (2.55.3), se encuentra igualmente en Jenofonte *(Mem.* 3.14.2). La concesión de Clemente (2.66.1) de usar perfumes las mujeres en el embellecimiento de su cuerpo, se aceptaba ya en tiempos de Jenofonte *(Symp.* 2.4), citado esta vez por Ateneo (15.686E). Clemente (2.110.1) admite del sofista Pródico la apología de Héracles entre la virtud y el vicio, que parte de Jenofonte *(Mem.* 2.1.21-34), pero se encuentra también en Filón de Alejandría *(De sacr. Abel. et Cain.* 20-21).

Clemente saca de los historiadores noticias históricas de diferentes pueblos, máximas, leyendas y reglas de comportamiento.

La sofística

Además de la citada del sofista Pródico, se conserva en Clemente (2.47.1) la máxima de Isócrates (1.15)[22] de que «no se debe ser taciturno, sino reflexivo».

---

[22] G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981; M. I. Finley, *op. cit., passim*.

Es autor leído por Clemente por la gran cantidad de noticias que recoge en su obra. La lista de las especialidades culinarias que cita Clemente (2.3.1-2) son bien conocidas en la Antigüedad. Listas análogas se leen en las obras de Ateneo (1.4CD), de Aulo Gelio (1.16) y de Pollux (6.63), pueden llegar hasta autores diferentes[23] y no sólo a un cómico *(CAF* III.425-427, n. 111). La frase «los higos secos negros color golondrina, por los que el infortunado persa [Jerjes] llegó a Grecia, con cinco millones de hombres», remonta a Ateneo, que menciona concretamente esta clase de higos, recibiendo el dato de diferentes fuentes: Epígenes (3.77CD), Macón (13.582F) o Filemón (14.652F). También la noticia fue recogida por Plinio (15.71) y por Pollux (6.81)[24]. La segunda mención procede del historiador Dion a través de Ateneo (15.652BC)[25].

La recomendación de Clemente de mezclar el vino con la mayor cantidad posible de agua, se encuentra en el cómico Alexis, citado por Ateneo (2.36A). Clemente (2.26.1) alude al juego del *Kottabos,* del que habla Ateneo (15.665D). Los vinos de Quíos, y entre éstos el de Aristo, cuya carencia no debe inquietar a los comensales, según Clemente (2.30.1), son celebrados entre los más famosos por Ateneo (1.32F). La calidad del agua de un río de la India, de nombre Coaspes, muy buena para la bebida, está ya recogida en Herodoto (1.188) y recordada por otros autores como Ateneo (2.45AB), Plutarco *(De exil.* 601D) y por Eliano (12.40)[26]. De la enumeración de los perfumes (2.64.2-4) que hace Clemente, varios son conocidos por Ateneo, como el brention (15.690DE), que Safo (fr. 93.20 Reinach) asocia al perfume real: el *metallion* o *megallerion,* cuyo nombre deriva de su inventor, Megallos (12.553B; 15.690F-691A), recordado igualmente por Hesiquio; el llamado perfume real que usaban los monarcas partos (15.690DE), igualmente citado por Plinio (13.18); el *plangonion,* de nombre de la

---

[23] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.,* pág. 14, n. 2.

[24] *Íd.,* pág. 14, n. 4.

[25] *Íd.,* pág. 15, n. 5.

[26] *Íd.,* pág. 66, n. 3. Herodoto cuenta que Ciro llevaba provisiones de agua del río Coaspes, afluente del Tigris, porque con ella se preparaba la bebida sagrada embriagante a la que se tributaban honores divinos y se le atribuía la virtud de conceder la inmortalidad. Con ella se hacían los rituales de sacrificios. Cfr. C. Schrader, *Herodoto. Historia I-II,* Madrid, 1983, pág. 246, n. 482.

mujer Plangon, que lo inventó (15.690E), el *psagdas* de Egipto (15.691C); el obtenido de la esencia del lirio y del ciprés (15.668F); el nardo (15.691AB) y el ungüento de las rosas (15.688E-689A)[27]. Clemente acepta el uso de los perfumes en la farmacopea, de cuyo empleo habla Ateneo (15.691F-692A). A Ateneo pueden remontar las listas de las especialidades culinarias, de perfumes y de los vinos.

Medicina

Clemente consultó los tratados de la medicina griegos en apoyo de su pensamiento, que conocía bien, al igual que la doctrina de la medicina pneumática (1.49.1): «Las entrañas de la mujer albergan en un primer momento un conglomerado líquido de aspecto lechoso; después este conglomerado se convierte en sangre y finalmente en carne, condensándose en el útero por la acción del pneuma natural y caliente, que configura el embrión y lo vivifica.» Sobre la formación del embrión había tratado el fundador de la escuela, Atenaios, citado por Oribasio (3.78). El escritor alejandrino (2.2.3) recuerda al médico de Delos, Antífanes, que había afirmado que «una de las causas de las enfermedades era la gran variedad de alimentos», y a M. Antonio Asclepíades, médico de la época de Augusto (2.23.1), quien en su tratado *Sobre la longevidad* «sostenía que sólo debe tomarse vino para humedecer los alimentos, a fin de que podamos tener una vida más duradera».

Clemente también recoge observaciones extraídas de las teorías del gran mérido Hipócrates[28], hijo del médico Heráclides y discípulo en Atenas de Heródico de Selimbria y del sofista Gorgias y de Demócrito de Abdera, viajero infatigable, autor del *Corpus Hippocraticum*, que recoge también obras no suyas, como (1.48.2) la de «algunos suponen que la semilla del ser vivo es sustancialmente la espuma de la sangre, que agitada violentamente por el calor natural del macho en el momento de la unión forma espuma y se esparce por las venas espermáticas». De ahí deducía Diógenes de Apolonia (fr. 6 Diels) que han tomado nombre los *aphrodisia*. Menciona igualmente (2.27.5) los síntomas de la muerte, que son los ojos lívidos (Hip. *Prognost.* 2), y uno

[27] H. I. Marrou y C. Mondésert, *op. cit.*, págs. 130-136, n. 3-11.

[28] P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970; AA.VV., *ANRW*, II.37.1, páginas 3-1989, principalmente por referirse a Alejandría y Egipto; *Íd.*, *ANRW*, II.37.3, págs. 2678-2760; G. B. Ferngren, «Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions», págs. 2957-2980.

de los principios de la psicología antigua (2.70.3), que el cerebro es frío (Hip., *De carn.* 1.427), también citado por Aristóteles *(De part. anim.* 652a28) y por Plinio (11.133). La metáfora médica de Hipócrates *(Aphor.* 6.9) de que el tinte de los vestidos motiva las calumnias sobre la conducta está recogida en *El pedagogo* (2.108.1).

Clemente cita con cierta frecuencia al médico Galeno, nacido en Pérgamo en torno al 130, viajó por todo el Oriente, fue nombrado en su ciudad médico de los gladiadores. A partir del año 162, en la capital del Imperio, se dedicó a la medicina interna y logró contar con una numerosa clientela. Después visitó Pérgamo, Aquileya, nuevamente Roma, donde fue nombrado médico del emperador Marco Aurelio y curó a su hijo Commodo, del que también fue médico particular, así como de los emperadores que le siguieron: Pértinax, Didio Juliano y Septimio Severo. Escribió numerosas obras de medicina. Al médico de Pérgamo le menciona varias veces el alejandrino, con ocasión de referirse a la identidad entre la leche y la sangre. Una primera vez (1.39.1) al asegurar que «se afirma en efecto que la sangre es el primer elemento creador del hombre» (Galen. *De plac.* 2.8; 5.283 Kühn), contra la opinión de Hipócrates *(De nat.* 6). Una segunda vez (1.39.3): «más que otras partes del cuerpo, los senos están en relación con la matriz» (Galen. *De alim.* 3.15.15.401-402 Kühn), al tratar la relación de estas dos partes del cuerpo femenino, frase que repite más adelante (1.50.1). Una tercera vez en este mismo capítulo (1.39.4): «cuando el flujo de sangre es abundante, los senos aumentan y la sangre se transforma en leche» (Galen. *De alim.* 3.15.401-402 Kühn). Un eco de la ciencia médica contemporánea y particularmente de Galeno *(De usu part. hum.* 16.10.4C.322 Kühn; *De alim.* 4.8.15.339) es el párrafo (1.44.2): «En invierno, cuando el ambiente hace más compacto el cuerpo y no deja salir al exterior el calor que permanece enclaustrado en él, el alimento digerido y consumido se convierte en sangre que fluye por las venas. Éstas, privadas de transpiración por estar llenas de sangre, se distienden al máximo y laten con fuerza, y es precisamente entonces cuando las nodrizas están repletas de leche.»

La teoría de Clemente (1.48.5) de que «la formación del embrión se lleva a cabo cuando el esperma se une al residuo purificado que queda después del flujo menstrual, se debe a la escuela pneumática y pasó a Galeno *(De usu part. corp. hum.* 15.3.4.147 Kühn). La teoría médica recogida por Clemente (1.48.3) de que «algunos suponen que la semilla del ser vivo es sustancialmente la espuma de la sangre, que agitada violentamente por el calor natural del macho en el momento de la unión forma espuma y se esparce por las venas espermáticas» re-

monta a Galeno *(De usu part.* 14.9.4.183; *De semine* 1.5.4.531 Kühn). Un dato de erudición médica (1.96.2), aceptado de Galeno *(De alim.* 3.39.6.742 Kühn), se lee al referirse a que el *Logos* divino es el pedagogo a través de la ley y de los profetas: «la mostaza disminuye la bilis, es decir, la cólera, y corta la inflación, esto es, la soberbia». El juego de palabras *áthlios* y *áthletes,* desgraciado y atleta, al asentar el criterio de la necesidad de comer para vivir (2.2.1) se lee en Galeno *(Protrept.* 2.18.2 Kaibel). La frase (2.17.3): «el pneuma en su movimiento ascensional que impulsa el crecimiento, no es interceptado por una alimentación excesiva que opondría una barrera a la buena circulación pneumática» es una idea que arranca de la filosofía estoica, que se menciona en Galeno *(De usu part. corp. hum.* 15.4-5.4.224-225 Kühn).

Clemente recoge de los médicos griegos la teoría sobre el crecimiento del embrión, sobre la causa de muchas enfermedades, los síntomas de la muerte, el funcionamiento de la sangre y otros datos fisiológicos.

Eratóstenes

El autor alejandrino intercala en su obra (2.28.2) tres versos de Eratóstenes (fr. 34)[29] para describir los efectos del vino en el organismo humano: «el vino, cuya fuerza iguala al fuego, cuando entra en el seno del hombre, lo agita con violencia, como se comporta el viento del Norte o del Sur con el mar de Libia», a los que siguen otros tres de un poeta desconocido: «descubre todos sus secretos y le obliga a hablar torpemente. El vino constituye un gran peligro para quienes se emborrachan; el vino es falaz para el alma». Este párrafo, combinación de estos versos, descubre bien el modo de trabajar de Clemente, que cuando le conviene para apoyar su pensamiento, une párrafos sobre el mismo tema de diferentes autores.

Eratóstenes (fr. 14 Jacoby) es el autor del bosquejo (2.72.1) sobre el uso de la corona: «los antiguos griegos no usaban coronas; ni los pretendientes, ni los afeminados feacios las usaban. No obstante, en los certámenes atléticos hubo en primer lugar una distribución de premios; luego se hizo una recogida de galardones; en tercer lugar se procedió a lanzar hojas sobre los vencedores y finalmente se les otorgó la

[29] J. R. Canto, *Catasterismos,* Madrid, 1992, importante la introducción con la bibliografía.

corona. Grecia hizo este donativo voluntario a la molicie después de las guerras médicas».

Apolodoro

Una alusión a la rivalidad entre la flauta y la lira se encuentra en el libro segundo de *El pedagogo* (31.1), aceptando la leyenda de que «Atenea abandonó la afición por la flauta porque le deformaba el aspecto». La fuente de este pasaje debe ser la *Biblioteca* (1.4) de Apolodoro.

Gramáticos y retóricos

El vocabulario de los gramáticos y retóricos (1.46.1) se repite en Clemente al referirse a la identidad entre la leche y la sangre.

Física

Un dato fantástico procedente de la física se halla en la frase (1.47.1) «cuando echamos migas de pan a una mezcla de agua y vino, éstas absorben el vino y dejan el agua».

Erudición literaria

H. I. Marrou[30] ha reunido los principales datos sobre la erudición que se encuentran desperdigados en dos libros primeros de *El pedagogo*, que muestran un buen conocimiento por Clemente de aspectos muy variados de la mitología. Así, en 1.55.1, inserta en el texto una lista de pedagogos famosos de nombres ilustres: «Se dice que el pedagogo de Aquiles era Fénix, y el de los hijos de Creso, Adrasto; el de Alejandro, Leónidas; el de Filipo, Nausito. Pero Fénix era mujeriego (*Il.* 9.449) y Adrasto un exilado (Hdt. 1.34-35). Leónidas no abatió el orgullo del macedonio, ni Nausito logró curar la embriaguez (Demost. *Halon.* 7) del de Pela. El tracio Zófiro era un esclavo comprado (Plat. *Alcib.* II.22B; Plut. *Alcib.* 1) y Sikino, el pedagogo de los hijos de

[30] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, págs. 77-81.

Temístocles, era un esclavo negligente (Hdt. 8.75; Plut. *Tem.* 12). Cuentan de él que bailaba y que fue el inventor de la conocida danza *sikinis* (Hdt. 8.75; Eurip. *Cíclop.* 37; Plut. *Tem.* 12; Athen. 20E.630B)». En este párrafo se observa claramente la acumulación de datos de Clemente sacados de diferentes autores.

El escritor alejandrino menciona las leyes de Esparta y de Atenas (2.105.2-4). Sabe que las leyes espartanas «permitían a las cortesanas llevar vestidos bordados y exclusivamente un aderezo de oro; prohibían a las mujeres honestas ir detrás de tales adornos, pues sólo se permitía embellecerse a las que se prostituían. En Atenas los aristócratas buscaban un tipo de vida ciudadana más distinguida, olvidando las costumbres viriles, llevaban adornos de oro y lucían largas túnicas; sobre su cabeza colocaban un penacho —una especie de trenza— y se sujetaban los cabellos con cigarras de oro, dando verdaderamente prueba, por la falta de gusto, de su afeminamiento, de que eran hijos de la tierra. El celo de estos aristócratas se difundió entre los demás jonios, a los que Homero *(Il.* 6.442; 7.297; 22.105), tildándolos de afeminados, llama de rozagantes peplos». La interpretación del texto de Tucídides referente a la invasión jonia está trastocada. El historiador ático afirma solamente que los jonios conservan las mismas costumbres arcaicas que tenían los atenienses, por proceder éstos de Jonia[31].

Una metáfora de origen musical pasa al lenguaje común (1.66.5; 99.2; 2.46.2; 107.2). Conoce el nombre de una constelación (2.34.1), de la descripción obtenida sin duda del poema titulado *Phaenomena et prognostica* de Arato, de comienzos del helenismo, descripción de los fenómenos celestes, escrito a instancias del monarca de Macedonia, Antígono, poema que gozó de gran aceptación en la Antigüedad y que fue traducido por Cicerón al latín en versos.

Se encuentran en estos dos primeros libros de *El pedagogo* detalles eruditos, como la lista de los varios exquistos famosos y su lugar de procedencia (2.3.1-2), de los vinos famosos (2.20.1-2): de Quíos, de Ariasto, de Tasos, de Lesbos, de Creta, de Siracusa, señalando sus características; así, el vino de Tasos es oloroso; el de Lesbos, aromático; uno de Creta, dulce, y un siracusano, suave. Otros vinos célebres proceden de Mendes, de Egipto y de Naxos. Conocida era la gran calidad de los vinos itálicos, Clemente no menciona los vinos hispanos. En opinión de Plinio (14.71), que conoció bien Hispania, pues había sido

[31] *Íd.*, pág. 200, n. 5.

procurador aquí en época flavia: «los viñedos lacetanos en Hispania son gamosos por el mucho vino que de ellos se obtiene, pero los tarraconenses y los lauronenses lo son por su finura, así como los baleáricos se comparan con los mejores de Italia»[32].

Otras listas intercaladas en la obra de Clemente son la de la vajilla y el mobiliario del dormitorio (2.35.2-3), de distintos instrumentos musicales (2.41.1-2), de perfumes (2.64.2-3), de plantas aromáticas (2.71.3-4). Selecciona Clemente una serie de hechos chocantes que se observan en la naturaleza, como el ya mencionado del pan echado en una mezcla de agua y vino, el amor filial de la cigüeña (1.48.1), el efecto mortal del perfume obtenido de la rosa sobre los buitres y los escarabajos y el aceite sobre las abejas (2.66.1-2), leyendas sobre la hiena o la liebre (2.83.4). Las observaciones sobre la digestión, la lactancia, la embriología, ya citadas, son muchas y denotan un buen conocimiento de la medicina griega contemporánea y de la antigua. Igualmente incorpora a su relato leyendas como las citadas de las hormigas y los grifos en relación al oro. Todas estas noticias indican que Clemente fue un lector atento, pero su curiosidad abarcaba muchas ramas del saber humano, y que su conocimiento de la literatura, aunque fuera de segunda mano, era extenso.

Luciano de Samosata

Una cita obtenida de Luciano de Samosata *(Vit. Dem.* 41), el famoso satírico griego, abogado de Antioquía, viajero por Macedonia, Grecia, Asia Menor y Galia, maestro de retórica en una de sus ciudades, residente en Atenas desde el año 165 al 185, funcionario en Egipto, considerado por la crítica moderna el Voltaire de la Antigüedad, se lee en el libro segundo de *El pedagogo* (1.2.3): «sois pelos de ovejas», al referirse el autor cristiano que condenados por el *Logos* divino, rehúsan los cristianos el lujo en el vestir.

---

[32] AA.VV., *El vi a l'antiguitat. Economia, producció i comerç al Mediterrani occidental,* Barcelona, 1987; J. M.ª Blázquez, *Economía de la España romana,* Bilbao, 1982, páginas 205, 320, 323, 353, 420; *Íd., Economía de la Hispania romana,* Madrid, 1978, 46, págs. 101-102; *Íd., Historia de España II. España romana,* Madrid, 1982, págs. 322-323, 383-384.

Eliano

Clemente también leyó a Claudio Eliano el sofista[33], que ejerció la enseñanza muchos años en Roma durante el gobierno de Septimio Severo. De su *Historia natural de los animales* (4.18; 1.58), que entresaca demasiadas noticias fabulosas, copió Clemente (2.66.2) el dato de que «el aceite es contrario a las abejas», observación que es evidentemente falsa. Otra noticia fantástica (2.83.5) es la de que la liebre tiene tantos anos como años de vida (Elian. 2.12; 13.12), aunque esta noticia tan chocante se repite siglos antes también en el Pseudodemócrito *(Geopon.* 19.4) y en Arquelao según Plinio (8.218). Igualmente es fantasía pura el dato (2.88.1) de que la liebre tiene una matriz con dos ramales, que se encuentran en Claudio Eliano (2.12) y en Aristóteles *(Hist. an.* 6.479b30-580a3).

Diógenes Laercio

A través de este escritor del siglo II de la era, gran recopilador de máximas de filósofos, conoció Clemente algunas sentencias que pasaron a los primeros libros de *El pedagogo.* Como la del filósofo Aristipo de Cirene, nacido en el año 435 a.C. que en Atenas siguió las enseñanzas de los sofistas y de Sócrates, fundador de la escuela cirenaica en su ciudad, que «repetía una y otra vez, cuando acababa de untarse perfumes, que las personas libertinas deberían perecer vergonzosamente por haber malgastado la utilidad del perfume» (2.69.1), afirmación obtenida de Diógenes Laercio (2.76). A la exégesis de Diógenes el Cínico (431-327 a.C.) del que Diógenes Laercio transmitió multitud de anécdotas estrafalarias, remonta la idea (2.114.4) de que las mujeres que tiñen de púrpura sus vestidos fácilmente inflaman los deseos de los hombres y de las que se preocupan por la púrpura, la purpúrea muerte se apodera de ellas (Dióg. Laerc. 6.57)[34].

---

[33] G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1959.

[34] H. I. Marrou y C. Mondésert, *op. cit.,* pág. 216, n. 4; AA.VV., *ANRW,* II.36.5, págs. 3550-3792.

Autores latinos

Cicerón

Clemente consultó en mucho menor número las obras de los escritores latinos. Cicerón, el gran orador, ecléctico en materia de filosofía, se prestaba mucho a ser manejado por el escritor alejandrino, pero le utiliza muy escasamente. La concepción antropocéntrica del cosmos, de origen estoico (Cic. *De nat. deor.* 2.130-133), fue aceptada por judíos y cristianos (1.6.6): «dicho poder ordenador se ocupa en primer lugar del mundo y del cielo, de las órbitas del sol y del curso de los restantes astros, y todo ello en función del hombre; a continuación se ocupa del hombre mismo, en torno al cual despliega toda su solicitud»[35]. Un posible eco de Cicerón *(De off.* 1.150) se puede sospechar al reconocer el carácter licencioso de los vestidos de las bailarinas (2.113.2). A Cicerón *(De off.* 1.110) remonta el pensamiento de clemente (2.46.1) de que «cuanto es otorgado a la naturaleza humana no debe suprimirse, sino más bien darle la justa medida y el tiempo oportuno».

Varrón

El polígrafo latino de familia senatorial fue uno de los hombres más cultos de toda la Antigüedad (115-26 a.C.). Estudió en Roma y en Grecia, donde en la escuela de Antíoco de Ascalón tuvo a Cicerón por compañero. Desempeñó los cargos de edil, tribuno y pretor. La noticia recogida por Clemente (2.111.3) de que los productores de lanas en Italia, al igual que los de Tarento y del Ática, cubrían la lana con pieles, se lee en Varrón *(De re rust.* 2.2.18) y en Horacio *(Od.* 3.6.10)[36].

Virgilio

Clemente también extrajo algún dato de la obra del gran poeta de época augustea, íntimo amigo del fundador del Principado, que gozó de gran autoridad durante toda la Antigüedad, como lo prueba el he-

---

[35] H. I. Marrou y M. Harl, *op. cit.*, pág. 121, n. 1.
[36] H. I. Marrou y C. Mondésert, *op. cit.*, pág. 211, n. 11.

cho de que Paciano, obispo de Barcelona de mediados del siglo IV, se sabía la obra de Virgilio de memoria y de que un mosaico de Hadrumetum, fechado entre los años 200-210, procedente de la llamada Casa de Virgilio, representa al vate latino entre las Musas[37]. La mención de los pies de los lechos adornados con caparazones de tortuga (2.35.3) equivale a la cita virgiliana de las puertas cubiertas con conchas. La citada frase de Teócrito (5.51; 15.125) de los «lechos más suaves que el sueño», se repite también en Virgilio *(Buc.* 7.45).

Plinio

El naturalista latino era y es una cantera inagotable de datos de todo tipo. Clemente acude frecuentemente a él. El escritor cristiano (2.3.2) escribe que el pan «lo afeminan privando al trigo candeal de sus efectos nutritivos», práctica que se encuentra igualmente en Plinio (18.92.105). La enumeración del vino de mesa de lujo (2.30.2) se repite en Plinio (14.73-76), pero también en Eliano *(Var. hist.* 12.31) y en Ateneo (1.32F-33C). Debía ser lugar común. La citada mención del perfume real (2.64.2), que se encuentra en Ateneo (15.690DE), se repite probablemente copiándolo de este último autor, en Plinio (13.18). La mencionada creencia de que el cerebro es frío se encuentra también en Plinio (11.133), sin duda obteniendo el dato de autores anteriores. A Plinio (21.129, y 23.87.159-164) remontan las dos observaciones sobre el buen uso de los perfumes (2.76.2): el aceite de narciso presta la misma utilidad que el aceite de la flor de lis y el perfume de mirto es astringente, y retiene los gases del cuerpo. La noticia de que las ciudades de Tiro, Sidón y del mar Laconio son envidiadas por su producción de púrpura, se encuentra en Plinio (9.127). También del naturalista latino (11.111) recoge la noticia ya mencionada (2.120.1) de las hormigas del Dardistán que sacan el oro de la tierra.

Estobeo

Este autor vivió en el siglo VI y escribió *Anthologion,* donde extracta el pensamiento de unos quinientos autores, desde Homero hasta los neopitagóricos, obra dedicada a su hijo Septimio. A través de él,

---

[37] K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, pág. 131, lám. 130. Sobre Plinio: AA.VV., *ANRW,* 32.4, páginas 2071-2224; S. Citroni, «Filosofia e ideologia nel "Naturalis Historia" di Plinio», *ANRW,* 36.5, págs. 3248-3306.

nos ha llegado el pensamiento de autores que vivieron muchos siglos antes. Dos máximas de autores desconocidos aparecen siglos después en Estobeo (24Flor. 5.43.265.13, y 10.38.418 Heuse). La primera (2.7.3) es: «la caridad... es el arte de contentarse a uno mismo» y la segunda (2.39.3) se atribuyó a diferentes autores en la Antigüedad: Bías, Bión, Diógenes, Demócrito, Demetrio de Falero. Dice así: «El amor por el dinero es la ciudadela del mal.»

Pollux

Este sofista, gramático y retórico fue contemporáneo y compatriota de Clemente, pues era oriundo de Alejandría *(c.* 138-188). El citado eco del comediógrafo Cratino se halla en Pollux (6.106), además de en Ateneo (15.685BC), por lo que es imposible conocer la fuente de Clemente, al igual que el eco (2.116.1) del cómico Cefisodoto *(CAF* I.801, n. 4) se encuentra en Clemente: «estas pequeñas sandalias que llevan flores bordadas de oro».

Clemente fue el primer autor cristiano que usó masivamente en sus obras el pensamiento de los literatos y filósofos griegos y romanos. Con ello consiguió dos cosas: demostrar que el cristianismo no era una religión de indoctos, como echaba en cara Celso, ni sólo de gente de baja extracción social[38], como aceptaron los apologistas, y en segundo lugar, que el cristianismo era el gran heredero de toda la cultura pagana anterior a él. Esta asimilación es seguida por Orígenes, discípulo de Clemente, que leía continuamente no sólo a Platón, sino las obras de los escritores de segunda fila, como el neopitagórico de la segunda mitad del siglo II Numenio de Cronio, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicómano, y de los mejores pitagóricos, Queremón y Cornuto, pensadores todos ellos importantes, pero de segunda fila (Eus. *HE.* 6.19.8), cuya lectura hizo que comportándose como cristiano, Orígenes pensara sobre las cosas y la divinidad como griego. Clemente es el primer eslabón de una asimilación a gran escala de toda la cultura greco-romana que continúa durante los siglos III, IV y V, uno de cuyos exponentes más preclaros es la *Carta a los jóvenes* de Basilio sobre el uso de la literatura pagana[39].

---

[38] J. M.ª Blázquez, «La vida diaria de los cristianos en el siglo II», *XX Siglos,* 1994, pág. 26-41; A. Hamman, *I cristiani del secondo secolo,* Milán, 1973.

[39] S. Basilio, *Lettera ai giovani,* Alba, 1974. Incluso los autores cristianos que rechazan la cultura pagana, como Tertuliano *(De praescr.* 7), en varias obras siguen el pensa-

Sin esta asimilación, el cristianismo no hubiera dejado de ser una religión de iletrados, ni se hubiera impuesto. El cristianismo asimiló a fondo no sólo la cultura pagana anterior a él, sino la contemporánea, incluso de autores que tenían puntos diametralmente opuestos a él. Esta asimilación contribuyó a su victoria. Este criterio, en este caso de la filosofía, había ya sido defendido por Justino *(Apol.* 2.10.2) y por Tertuliano *(De an.* 2). Clemente había defendido que «la misma poesía está inspirada» (2.28.2), y que Sófocles (2.24.2) y Píndaro (3.72.1) eran discípulos de Moisés. Clemente (3.84.2) asentó el criterio de que no había que olvidar la sabiduría del mundo. En este aspecto el cristianismo fue superior a las religiones mistéricas[40], que fueron enemigas serias para el cristianismo, que no hicieron nada por asimilar el pensamiento pagano.

Muchas de las citas de autores paganos son de segunda fila y su pensamiento es un tanto superficial.

---

miento de autores paganos. Así, en *ad nationes* se vale del *Rerum divinarum libri XVI* de Varrón; también en este libro y en la obra de Suetonio, en el *De spectaculis,* en el *De anima* se inspira en el tratado del mismo nombre de Sorano de Éfeso, médico de la época de Adriano (cfr. J. Quasten, *op. cit.,* págs. 555, 587, 591).

[40] R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* París, 1989.

El empleo de la literatura grecorromana en *El pedagogo* (III) de Clemente de Alejandría

El siguiente trabajo es la segunda parte de otro publicado antes (véase el capítulo anterior de este libro). Dicho estudio se refería sólo a los libros I y II de *El pedagogo*. En esta segunda entrega examinamos el uso de la literatura pagana por el alejandrino en el último libro, el III. Hemos manejado las siguientes ediciones:

— M. G. Bianco, *Il Protettico. Il Pedagogo*, Turín, 1971.
— A. Castiñeira y J. Sariol, *El Pedagogo*, Madrid, 1988.
— M. Merino y E. Redondo, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Madrid, 1994.
— C. Mondésert, Ch. Matray y H. I. Marrou, *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre III*, París, 1970.

Antes de entrar en materia es imporante recordar que la publicación de *El pedagogo* de Clemente, fechado por la crítica moderna en torno al año 200, coincide con una corriente artística que pone de moda esculpir a los maestros o pedagogos en los sarcófagos. Baste recordar sólo dos piezas de primera fila, los sarcófagos de Sidamara, hoy en el Museo Nacional de Estambul[1], y el de Shohut Kasala, conservado en el mismo museo[2].

---

[1] A. García y Bellido, *Arte Romano*, Madrid, 1972, págs. 506-507, fig. 885.
[2] *Íd.*, pág. 507, 509, fig. 889.

Autores griegos

Poetas

Homero

Clemente hizo un buen uso de los poetas griegos paganos en apoyo de las tesis cristianas que él dirigía a sus discípulos, varones y damas de la alta sociedad de Alejandría, a la que iban dirigidas sus enseñanzas. Es casi seguro que Clemente leyó a Homero en el original, mientras conocía el pensamiento de otros autores a través de antologías, según uso de la época, como parece que hizo también Hipólito, por el mismo tiempo, en Roma[3]. Homero gozó siempre en la cultura griega de un altísimo prestigio. Los griegos se educaron leyendo a Homero. En la cultura griega no hubo libros revelados, a modo de lo que fue la Biblia para los judíos y para los cristianos, o el Corán para los musulmanes. Si algún autor griego se acerca a los escritores sagrados, éste es Homero.

El interés por Homero creció con la llegada del Helenismo. Es ahora cuando aparecen los retratos de Homero, como el famoso, fundido en bronce, del Museo Arqueológico de Florencia[4] o el del Louvre, en París[5], o el relieve de Arquelaos describiendo la apoteosis del poeta[6]. El retrato de mayor mérito artístico es el conservado en el Louvre, aunque tampoco son despreciables el bronce de Florencia y las copias, de fecha posterior, que se guardan en el Museo Capitolino de Roma, y del Museo Nacional de Nápoles. La apoteosis de Homero es obra de un artista de Priene, aunque vinculado con el arte de Rodas. En este relieve, Ptolomeo IV y Arsínoe, representados como Cronos y Oikumene, coronan a Homero. A Ptolomeo IV *Filopator,* que gobernó el Imperio lágida del 222 al 205, se debe el más famoso santuario consagrado a Homero. En este relieve Homero es representado como un dios con sus atributos y el rollo. A los pies del poeta se en-

---

[3] P. Quasten, *Patrología, I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 1978, pág. 473.

[4] M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age,* Nueva York, 1955, págs. 127-128, fig. 497.

[5] *Íd.,* pág. 143, fig. 598; J. Charbonneaux *et alii, Grecia Helenística* (330-50 a. C.), Madrid, 1971, pág. 294, fig. 320.

[6] *Íd.,* pág. 143, fig. 599; J. Charbonneaux *et alii, op. cit.*, pág. 292, fig. 317.

cuentran las personificaciones de la *Ilíada* (una espada), y de la *Odisea* (la representación de una nave). Igualmente se añadió una alusión a otra obra del poeta, la *Batracomiomaquia.* Delante del poeta se encuentra un altar, en el que Mito, con forma de muchacho, vierte el contenido de un jarro y de una pátera. La Historia echa unos gramos de incienso en el altar. Delante del altar se encuentra un toro preparado para el sacrificio. Siguen la Poesía con dos antorchas, y la Tragedia y la Comedia. Cierra el cortejo un niño que simboliza la Naturaleza. En la cumbre de una montaña (el Olimpo, el Helicón o el Parnaso) se sienta Zeus; a su derecha se halla el águila, y al lado izquierdo se encuentra *Mnemosyne,* madre de las Musas, todas presentes en el relieve. La fecha de este relieve se sitúa en torno al 125 a.C. La construcción del templo prueba que Homero fue deificado en Alejandría, deificación de la que Clemente debió estar bien documentado.

Homero es recordado varias veces por el escritor alejandrino, en el libro III de *El pedagogo,* en apoyo de sus ideas. Al describir que la concupiscencia es multiforme y más cambiante que el dios marino Proteo *(Paed.* 3.1.2-3), describe a éste con un verso del poeta: «Luego se transformó en corriente de agua y en árbol de alta copa» *(Od.* 4.456-458).

Varias citas de Homero pueden leerse más adelante de este mismo libro. Así, en *Paed.* 3.13.5 el autor cristiano menciona los versos del poeta: «Los pies y las cimas del Ida con sus numerosos manantiales, la ciudad de los troyanos y las naves de los aqueos» *(Il.* 20.59-60), y poco antes afirma, en el mismo párrafo, que la mirada de Zeus se vuelve hacia los tracios, lo que significa, en opinión de H. I. Marrou[7] que el padre de los hombres y de los dioses ha apartado su mirada de Troya; es decir, ha abandonado la ciudad. Dos palabras, «pecho velludo» *(Paed.* 3.18.1), al describir al varón por oposición a las mujeres, están entresacadas de Homero *(Il.* 1.189). Clemente *(Paed.* 3.23.2) es contrario a que el varón, que tiene barba, se afeite. Para defender su actitud en este punto, recuerda un verso de Homero *(Il.* 24.348; *Od.* 10.279): «quien originariamente es barbudo y cuya pubertad está llena de encanto».

Una expresión que el poeta repite en sus dos obras principales *(Il.* 18.104; *Od.* 20.379) le sirve al escritor cristiano para echar en cara a las damas que hacen más honor a los monstruos y que son el fardo de la tierra *(Paed.* 3.30.1).

Finalmente, unos versos de Homero se pueden leer en este tercer

---

[7] *Íd.,* pág. 37, n. 1.

libro de *El pedagogo* (3.99.2): «Él hizo la tierra, el cielo, el mar y todas las estrellas que coronan el cielo» *(Il.* 18.483-485), que el alejandrino aplica al *Logos,* que rige, sostiene, crea las cosas según expresión del propio Clemente.

Hesíodo

Además de Homero, Clemente se sirve también del segundo gran poeta griego de la época arcaica, Hesíodo. Sus citas son escasas si las comparamos con las del gran poeta épico. Recuerda *(Paed.* 3.24.1) una observación que el poeta había obtenido de su directa observación del ganado *(Los trabajos y los días* 234): «Las lanudas ovejas se sienten oprimidas bajo el peso de su manto», metáfora que aplica al describir el cuidado de los cabellos de determinados varones.

Hay una segunda cita de Hesíodo *(Los trabajos y los días* 296-297), que dice así: «Pero aquel que no entiende por sí mismo, ni escuchando a otro entra cosa alguna en su cabeza, es un hombre inepto» *(Paed.* 3.43.1). Clemente se refiere a la ineptitud que demuestra el pueblo gentil, al no seguir las enseñanzas de Cristo.

Recoge en tercer lugar *(Paed.* 5.32.2) esta exhortación de Hesíodo *(Los trabajos y los días,* 753): «No laves tu piel en un baño de mujeres», tratando el tema del uso mixto de los baños, que el alejandrino desaconseja del mismo modo que lo hace el poeta griego.

Teognis

Clemente *(Paed.* 3.80.2) entresaca de la obra de este lírico arcaico (fr. 215-216) una observación sobre los pulpos, que cambian de color según la roca a la que se adhieren. Del mismo modo cambian su conducta los cristianos al desplazarse de un lugar a otro «como los pulpos que, según dicen, cambian el color de su piel, asemejándose a las rocas a las que se adhieren». Una observación similar se encuentra en la obra de Plutarco *(De amic. mult.* 96F; *Quaest. nat.* 916C; *De soll. anim.* 978E).

Píndaro

Clemente *(Paed.* 3.72.1) recuerda al gran poeta lírico griego Píndaro (fr. 217) en la frase: «lo dulce que es la secreta solicitud por Cipris», en clara alusión a Afrodita, cuyo trato desaconseja el alejandrino, pues

«los hijos de la tierra encuentran en ella su muerte y se encuentran con ella en lo profundo del Hades».

Anacreonte

La Ny Calsberg Glyptothek de Copenhague guarda una estatua de mármol, copia romana de un original helenístico, fechado en torno al 440 a.C. en la que el artista ha expresado sobriamente la psicología festiva y alegre del poeta, amigo del vino y del amor. Este poeta también proporcionó algún pensamiento útil al autor cristiano *(Paed.* 3.69.2). Coincide el autor cristiano con el vate griego, en el que el «blanco caminar», como dice Anacreonte (fr. 168), es propio de las rameras.

Bión

Una observación sobre la picadura de la serpiente *(Paed.* 3.35.1), obtenida de Bión y recogida por Estobeo (Flor. 5.67 Mein), se encuentra en la obra del alejandrino cuando se refiere a la riqueza: «Si uno no sabe cogerla sin peligro, sosteniendo al reptil por la punta de la cola, se enroscará en su mano y le morderá.»

Comediógrafos

Clemente acudió frecuentemente a las obras de los autores de comedia para describir usos y costumbres de la vida cotidiana en Alejandría.

Epicarmo

El comediógrafo siciliano de época de Gelón (485-478 a.C.) y de Hierón (478-467 a.C.) escribió que «cual es la señora así es la criada» (fr. 168 Kaibel), frase que repite Clemente *(Paed.* 3.73.3) al pie de la letra.

Aristófanes

El gran cómico ático, que endulzó la vida de los atenienses durante la catastrófica guerra del Peloponeso, no podía estar ausente en la obra de Clemente, aunque llama la atención que se le mencione una

sola vez *(Paed.* 3.7.1) cuando el alejandrino muestra su rechazo al tinte de los cabellos de las mujeres *(Lys.* 42-43): «¿Qué cosa sensata o brillante podríamos hacer nosotras, las mujeres, que andamos todo el día ocupadas con el tinte de los cabellos?»

En otras ocasiones Clemente se sirve de afirmaciones de autores cómicos de nombre desconocido para los modernos. De este modo Clemente se convierte en una buena fuente de información sobre las obras de comediógrafos cuyas obras se han perdido total o parcialmente. Así, cuando una mujer se quite los afeites, los vestidos, las joyas, el carmín y los ungüentos *(Paed.* 3.5.2-3), se encontrará en el interior «un mono pintarrajeado de blanco» *(CAF* III.503, n. 517).

Menandro

Recuerda Clemente *(Paed.* 3.6.2) que el gran cómico de comienzos del helenismo, Menandro, expulsó de su casa a una mujer que tiñó de rubio sus trenzas: «Y ahora sal de esta casa; pues a la mujer honesta no le cuadra que se tiña de rubio sus cabellos» (fr. 12). Llama la atención que el escritor cristiano no utilizara más el pensamiento de este gran autor cómico, que fue popular, como indica la gran cantidad de retratos que se conservan de él. Una estatua-retrato de este escritor fue realizada por Kefisodotos y Timarchos, hijos de Praxíteles, influenciados por el arte de Lisipo, aunque no pertenecían a su escuela, a través de Euticrates, hijo y alumno de Lisipo. Su influjo se acusa en la estatua del poeta Menandro, el creador de la comedia nueva helenística, que es más bien un drama moral en el que el destino del hombre dependía de su carácter. Menandro representa en el teatro a hombres de carne y hueso en situaciones reales, sacadas de las clases medias de Atenas. El comediógrafo ático estuvo influenciado por la obra titulada *Caracteres,* de Teofrasto, discípulo de Aristóteles. Estatuas de Menandro se erigieron en Atenas (Paus. 1.21.1) y una estatua de Atenas con las firmas de Kefisodotos y Timarchos, levantada poco después de su muerte acaecida en 291 a.C.[8]. Los retratos auténticos de Menandro son pocos y de escaso valor. Uno es un medallón guardado en el Marbury Hall[9], fechado en época de los Antoninos. Más importante para

[8] *Id.,* pág. 51.
[9] *Id.,* pág. 51, fig. 158.

el contenido de este trabajo son las fechas de los teatros de Pérgamo y de Alejandría[10], que pudo conocer Clemente.

Se conservan más de catorce copias en mármol de un retrato, copia de la estatua realizada por los hijos de Praxíteles, conservados en Boston[11], en Venecia[12], en Corfú[13], en Copenhague, etc.[14], todo lo cual prueba que el comediógrafo fue muy popular, aunque Clemente no lo utilizara excesivamente. Otras dos citas se pueden espigar de este tercer libro de *El pedagogo*. Una de ellas *(Paed.* 3.93.3) se atribuye a Menandro, y dice así: «El equivocarse es algo natural y común a todos; pero el salir del error no es propio de cualquiera, sino de un varón excelente» (fr. 680 Koerte 214), al aludir que sólo el *Logos* carece de pecado. En la segunda cita afirma: «Todos los hombres, libres y esclavos, están delante de Dios, si examinas bien las cosas, en pie de igualdad» (fr. 681 Koerte 214).

Comediógrafos desconocidos

Estos autores, a los que ya hemos aludido antes, son muy utilizados por Clemente, pues utiliza sus obras para buscar ejemplos de actos y costumbres censurables en la sociedad de Alejandría. Al referirse Clemente *(Paed.* 3.15.1) al embellecimiento corporal de los varones, le viene bien un fragmento de un autor cómico desconocido: «Visten delgados mantos brillantes, mascan goma y huelen a perfume» *(CAF* III. 470, n. 338). Al describir los movimientos afeminados *(Paed.* 2.69.1) recuerda el autor cristiano la descripción de un cómico anónimo *(CAF* III. 339, n. 470), que es la siguiente: «Yo no sé murmurar ni, girado el cuello hasta casi quebrarlo, andar un paso, como otros muchos invertidos, que veo por aquí, en la ciudad, untados de pez para ser depilados.»

Otros autores cómicos

A veces, puntualiza Clemente que la cita es de un autor de comedia, pero generalmente no da el nombre, como cuando escribe *(Paed.* 3.69.2): «Ya es hora de abandonar los pasos de las meretrices y la vida

---

[10] *Íd.*, pág. 52, fig. 159.
[11] *Íd.*, pág. 52, figs. 151, 154, 155; J. J. Pollitt, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge, 1986, págs. 77-78, fig. 82.
[12] *Íd.*, pág. 52, figs. 156-157.
[13] *Íd.*, pág. 52.
[14] *Íd.*, págs. 58-59, fig. 179.

muelle» *(CAF* III.520, n. 622), al referirse al modo de andar de los hombres afeminados.

En alguna ocasión menciona el alejandrino el nombre del poeta cómico del que toma determinada cita o frase, aunque tal autor no sea de primera fila, como sucede cuando cita a Filemón *(Paed.* 3.73.1-2), autor nacido en torno al 365 ó 360 a.C., que quizás vivió cien años: «Saliendo, veo detrás de una mujer libre a una hermosa esclava que sólo va detrás y que uno desde el Plateico la sigue, guiñando el ojo» *(CAF* II.517, n. 124).

Clemente utiliza las obras de otros autores cómicos cuyo nombre menciona. Así, de Antífanes, representante de la comedia nueva, nacido entre los años 407/404 a.C., autor longevo y prolífico que escribió unas 260 o 280 obras. En *La afeminada (CAF* II.148, n. 71) dice: «Va, vuelve, se acerca, se aleja, viene, ya está aquí, se lava, se marcha, se limpia, se peina, entra, se frota, se lava, se mira, se viste, se perfuma, se adorna, se emplasta, y, si algo le ocurre, se ahorca.» Es una descripción magníficamente lograda de la frivolidad y vaciedad de ciertas damas que, igualmente, vivían en Alejandría.

Del comediógrafo Alexis *(c.* 372-270), que perteneció a la comedia nueva, toma el alejandrino una magnífica descripción de cierto tipo de mujeres *(CAF* III.329, n. 98):

> Su primer objetivo es buscar su provecho y despojar al prójimo;
> todo lo demás es secundario para ellas.
> Si es muy bajita, se pone corcho en sus zapatos.
> Si es muy alta, lleva unas suelas finísimas,
> y, al andar, enfunda su cabeza en los hombros:
> así disminuye su altura. Si no tiene caderas,
> se añade unos pedazos bajo el vestido, como si —a la vista de sus [admiradores—
> tuviera una buena grupa. Si tiene un vientre prominente,
> se pone unos senos como los que llevan los actores cómicos:
> con un bastidor los mantiene erectos y ellas vuelven a pasar su ves- [tido
> por delante del vientre con la ayuda de una especie de varillas.
> Si se han vuelto morenas, se untan de cera blanca.
> La que tiene una piel demasiado blanca, se aplica ungüentos rojos.
> Si tiene alguna parte del cuerpo hermosa, la muestra desnuda.
> Si tiene hermosa dentadura, se ve obligada a reír de continuo,
> para que los presentes puedan apreciar la hermosura de su boca.
> Y si no es grata su sonrisa, se pasa el día
> con delgada rama de mirto en sus labios,
> de suerte que contrae su boca con sonrisas, quiera o no quiera.

El autor cristiano *(Paed.* 3.61.1) se acuerda también de una frase de este mismo autor cómico en *Las tijeras de barbero (CAF* II.394, n. 264), al aludir al corte de pelo.

Clemente leyó los principales representantes de la comedia antigua, media y nueva. Se sirve de sus descripciones, que se debían ajustar bien a la realidad alejandrina que describe. El escritor cristiano no menciona a autores cómicos en lengua latina. Ello se debe a que su formación es eminentemente griega.

Poetas trágicos

Clemente conoce y usa el pensamiento de los autores trágicos griegos, no sólo de los más importantes (Sófocles y Eurípides), también de otros de segunda fila. No menciona a Esquilo, que fue pintado como combatiente en la batalla de Maratón en la *Stoa Poikile* por Mikón y Panainos durante el gobierno de Cimón (Paus. 1.15.3 y 21.21). El autor cómico Aristófanes, en el año 405 a.C. trazó un excelente retrato de Esquilo en *Las Ranas.* Un busto de bronce, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente, hoy en el Museo Arqueológico de Florencia, se supone que es un retrato de Esquilo.

Sófocles

En cambio, de Sófocles se conservan varios bustos, como los del Museo Arqueológico de Florencia, del Museo Vaticano y del British Museum[15], todos de la misma fecha, de Villa Medici de Roma y de la Biblioteca Nacional, en París. Ello indica una popularidad grande de Sófocles, y menor de Esquilo, que justifica la omisión de este último por parte de Clemente.

Con motivo de describir el alejandrino *(Paed.* 3.53.5) el mejor género de vida y censurar a un joven licencioso *(TGF* 4.456, n.768), que también se lee en Eurípides *(TGF* 3.414, n.185): «Te distingues por tu atuendo mujeril.»

Eurípides

Eurípides representa el estilo más puro del género trágico. De este autor se conservan varios bustos fechados a comienzos del helenismo, algunos identificados con seguridad por la inscripción en griego, con-

[15] *Íd.*, pág. 59, figs. 180-182.

servados en la Ny Calsberg Glyptothek de Copenhague y en el British Museum[16].

Clemente *(Paed.* 3.13.1) cita un largo párrafo de la tragedia *Ifigenia en Áulide* (71-77) para confirmar que el deseo de embellecerse transforma a las mujeres en cortesanas y a los varones en afeminados y adúlteros: «Después de llegar aquel célebre juez de las diosas, según narra el mito argivo, desde Frigia a Lacedemonia, con refulgente vestido y reluciente de oro, con bárbara suntuosidad, loco de amor, partió hacia los establos de Ida, después que hubo raptado a Helena, aprovechando la ausencia de Menelao.» El autor trágico alude a Paris.

En una segunda cita *(Paed.* 3.41.4), esta vez sacada del *Orestes* (588-590), con motivo de presentar al esposo como una bella imagen de la castidad: «A la esposa de Ulises no la mató Telémaco, pues no añadió boda sobre boda; y en su mansión el lecho conyugal permanece inviolado.»

Apollonides

De este trágico entresaca el escritor cristiano unos versos *(TGF* 825, n. 1). Clemente *(Paed.* 3.89.2), con motivo de aconsejar a los maridos que no besen nunca en casa a sus mujeres en presencia de los esclavos: «¡Ay!, ¡Ay! mujeres; que entre todas las cosas humanas ni el oro, ni el poder, ni el lujo de la riqueza, producen gozos tan variados como la justa y prudente sensatez de un varón excelente y de una mujer piadosa.»

Oradores

Lisias

Clemente no menciona a los oradores en este libro tercero de *El pedagogo.* Tan sólo se encuentra en eco del orador Lisias (29.20), en opinión de H. I. Marrou[17], charlando frívolamente en las barberías. El orador ático indica expresamente que los atenienses suelen frecuentar y pasar el rato en un sitio o en otro, y menciona concretamente las

[16] *Íd.,* pág. 60, fig. 187; J. J. Pollitt, *op. cit.,* pág. 67, fig. 61.
[17] *Íd.,* págs. 146-147, n. 2.

perfumerías, las barberías, las zapaterías, etcétera. J.-N. Robert[18] ha recalcado la importancia de las barberías en Roma: «El momento más agradable de la mañana era seguramente la visita a la barbería, que tiene su oficina junto al Foro, o está instalada en una taberna, si no lo está en medio de la calle. Sólo las personas ricas tienen los medios suficientes para llamar al barbero a casa o de tener uno fijo en su residencia. El tiempo que un varón gasta en las barberías es mucho, pues necesita guardar su propio turno, y por intercambiarse todos los presentes las noticias del día.»

Médicos

El autor cristiano demostró un criterio muy amplio en la selección de sus lecturas. En sus obras se encuentran referencias a obras médicas de distintas especialidades. La literatura médica no podía faltar.

Hipócrates

Con ocasión de referirse a la lucha atlética *(Paed.* 3.51.2) el alejandrino menciona una máxima de Hipócrates *(De vita med.* 9): «Hay que actuar en todo con mesura.»

La observación de Clemente *(Paed.* 3.65.1) de que «el calor atrae hacia sí toda la humedad, y la respiración atrae hacia sí el frío», está entresacada de la opinión del médico Areteo *(De causis* 2.1) según H. I. Marrou[19].

Galeno

Sin embargo, es Galeno, médico contemporáneo de Clemente, el más utilizado por el autor cristiano, lo que indica su familiaridad con las obras literarias y científicas de su tiempo, y que no sólo manejaba epítomes. Al referirse al comportamiento durante el baño *(Paed.* 3.31.2), intercala un pensamiento de este gran médico *(Hipp. libr.* 3.50-51) sobre el particular: «Porque su incontinencia llega a tal extremo

---

[18] J. N. Robert, *I piaceri a Roma,* París, 1985, pág. 60.
[19] M. Bieber, *op. cit.,* pág. 133, n. 3.

que comen y se embriagan mientras se bañan»[20]. Clemente *(Paed.* 3.46.4) recomienda no esclavizarse al baño, porque arruga prematuramente los cuerpos y, cociéndolos, los envejece, como sucede con el hierro, observación que remonta a Galeno *(De dath. med.* 10.10). Clemente estaba al tanto de las corrientes de su tiempo, como indica que preste gran atención al deporte *(Paed.* 3.50), al igual que hizo Galeno, quien escribió un tratado sobre el tema[21] titulado *De parva pila.* Clemente *(Paed.* 3.52.2), siguiendo a Galeno *(De san. tuenda* 2.8), considera la pesca un ejercicio útil, como lo prueba el elevado número de mosaicos africanos con este tema, procedentes de Hadrumetum, Casa del Arenal, fechados entre los años 200-210[22]; de Hippo Regius, Casa de Isguntus, datado entre los años 210-260[23]; de Sidi Abdallah, Baños de Sidonius, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente[24]; de Cartago, con el triunfo de Venus, de la misma fecha[25].

---

[20] J. N. Robert, *op. cit.*, págs. 61-66.

[21] H. I. Marrou, *Le Pédagogue,* pág. 109, n. 7; *Íd., Historia de la educación en la Antigüedad,* Madrid, 1985, págs. 156-177; J. L. Robert, *op. cit.*, págs. 66-68.

[22] K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, págs. 81-82, láms. 119-120.

[23] *Íd.*, pág. 128, lám. 124.

[24] *Íd.*, pág. 129, lám. 125.

[25] *Íd.*, pág. 156, lám. 150. Sorprende que Clemente no preste atención como ejercicio físico a la caza, que desempeñó un papel importante en la Antigüedad, no con fines económicos, sino como entrenamiento del cuerpo y del espíritu. Baste recordar el sarcófago de Alejandro, del 325-311 a.C., mandado fabricar posiblemente por Abdalónimo, último rey de Sidón (J. J. Pollitt, *op. cit.*, pág. 38, fig. 32); un mosaico de Pella con cacería de león, datado entre los años 330-300 *(Íd.*, págs. 40-41, fig. 34) y un segundo de la misma localidad y fecha, firmado por Gnosis *(Íd.*, pág. 41, fig. 35), se han supuesto pertenecían al palacio de Casandro (316-297 a.C.) o quizás al de Antígono Gonatas, que gobernó del 272 al 239 a.C. El emperador Adriano fue muy aficionado a la caza *(SHA Vita Hadr.* 2) (sobre el tema, en general, J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines,* París, 1961), como lo prueban los relieves adrianeos del arco de Constantino con cacerías de jabalí, de oso, león, y con la partida para la caza, el sacrificio a Diana (García y Bellido, *op. cit.*, págs. 418-420, figs. 421-422, 424, 425, 426). Zenobia, la reina de Palmira, era tan aficionada a la caza como los hispanos *(SHA Tyr. Trig.* 30.18). Escenas de cacería son frecuentes en los pavimentos africanos, como en los de Cartago, con cacería de jabalíes, datados entre los años 210-230 (K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, págs. 48-49, lám. 21); de El Djem, la antigua Thysdrus, con cacería de liebres, del 240-260 (K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, pág. 49, lám. 22); de Henchir Toungar, con cacerías de jabalíes y de équidos, del segundo cuarto del siglo III *(íd.*, pág. 50, fig. 23); los arcos de Cartago, con diferentes escenas de cacería, *íd.*, pág. 53, láms. 24-25 y 53-55, láms. 26-28) fechados respectivamente entre los años 300-320 y a comienzos del siglo IV; en Hippo Regius, Casa de Isguntus (K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, pág. 55, lám. 29), entre los años 310-330, etc. En general sobre el significado de la caza, «El catálogo de mosaicos africanos con escenas de caza», en *La cité d'Altiburos et l'edifice des Asclepeia,* París, 1976, págs. 110 ss.

Clemente *(Paed.* 3.64.3) toma del Ps. Galeno *(Def. med.* 129.10-11) y de Galeno *(De usu part.* 4.4-5) la idea de que la salud es un equilibrio de los cuatro elementos: «Lo picante da al cuerpo una tez viva y reluciente; lo húmedo, clara y graciosa; lo seco le da vigor y robustez; el aire, en fin, le proporciona la buena respiración y el equilibrio.»

También remonta a Galeno *(De usu part.* 4.3.64.1): «El calor producido por el movimiento atrae hacia sí, una vez recalentado, el sobrante del alimento, lo hace vapor poco a poco a través de la misma carne, gracias a un cierto grado de humedad, pero con mucho más calor.»

Historiadores griegos

Clemente utiliza las obras de Jenofonte y de Heródoto. En cambio, no consulta a Polibio.

Herodoto

El «padre de la Historia» gozó siempre de un merecido prestigio, aunque los artistas helenísticos no tuvieron en el historiador de Halicarnaso un motivo atractivo para ser retratado ya del natural ya ficticiamente. Clemente *(Paed.* 3.24.4) describe la vida de los escitas, pueblo nómada de las estapas del sur de Rusia. El dato que da el alejandrino de que los nómadas beben la sangre de sus caballos no se encuentra en Herodoto (4.2-3) ni en Estrabón (7.300, 302), sí entre los concavos, pueblo del norte de Europa, aunque no explicita si se trata de animales sacrificados (Str. 3.3.7). Una alusión al tema del buen sal-

---

Grandes escenas de cacería decoran los pavimentos de Pedrosa de la Vega, de época teodosiana (P. de Palol y J. Cortés, *La villa romana de Olmeda. Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970,* Madrid, 1974, págs. 55-61, lám. LLXXII), de Piazza Armerina (A. Carandini y otros, *La Villa di Piazza Armerina,* 1982, págs. 175-187, figs. 90-100) entre los años 310-330, y de Tellaro (G. Voza, «Aspetti e problemi dei nuovi monumenti d'Arte musiva in Sicilia», *III Colloquio Internazionale sul mosaico antico, III,* Ravena, 1993, págs. 9-12, figs. 7-9), del siglo IV; las dos últimas en Sicilia. Sobre el tema, J. M. Blázquez y G. López Monteagudo, «Iconografía de la vida cotidiana: tema de caza», *Alberto Balil, in memoriam,* Guadalajara, 1990, págs. 59-88; G. López Monteagudo, «La caza en el mosaico romano. Iconografía y simbolismo», *Antigüedad y cristianismo,* VIII, 1991, págs. 497-512; I. Lavin, «The Huntric Mosaics of Antioch and their Sources», *DOP,* 1963, pág. 178 ss.

vaje se lee en *Paed.* 3.25.3: «Yo apruebo la sencillez de los bárbaros, que por amor a una vida buena, abandonan el lujo.» Herodoto (4.76-77) afirma lo mismo de los escitas.

Una expresión que se encuentra en Herodoto (1.99; 5.101), se lee en Clemente *(Paed.* 3.56.4): «¿No es absurdo reconocerse a sí mismo menos bello y valioso que el polvo de oro de Lidia?», en alusión clara al río Pactolo, que arrastraba arenas auríferas, como el Tajo[26]. Clemente menciona el anillo de Polícrates *(Paed.* 3.59.2), al igual que Herodoto (3.41), pero, como puntualiza H. I. Marrou[27], el historiador griego no recuerda su decoración. El alejandrino conoce que Seleuco hizo grabar un ancla de navío en un anillo *(Paed.* 3.59.2), según cuentan Trogo Pompeyo (16.4.4) y Apiano *(Syr.* 56). Una galera se repesenta en una moneda fenicia del British Museum fechada en el siglo IV a.C.[28], lo que indica que este tipo de decoración era frecuente.

Jenofonte

Un párrafo del escritor cristiano *(Paed.* 3.6.3) sobre los efectos negativos de los afeites, que marchitan la piel de quienes los practican, puede remontar a Jenofonte *(Oec.* 10). Un párrafo de este último autor *(Resp. Ath.* 1.5) sirve al alejandrino *(Paed.* 3.27.3) para explicar el desorden que se muestra en muchas personas.

Ateneo

Era originario de Naucratis, y contemporáneo de Clemente, lo que prueba una vez más que el alejandrino tenía conocimiento directo de la literatura de su tiempo. La frase que cita Clemente *(Paed.* 3.5.2) de quitar los afeites para descubrir la verdadera belleza remonta al historiador Teopompo a través de Ateneo. Este autor, que es un almacén de datos de todo tipo, menciona los perros de malta (12.518F), al igual que Clemente *(Paed.* 3.30.2) y que Plutarco los faisanes de Media (14.654C), también mencionados por el autor cristiano *(Paed.* 3.30.1). Clemente copia muy frecuentemente un párrafo de su fuente,

---

[26] J. Fernández Nieto, «Aurifer Tagus», *Zephyrus* 21-22, 1970-1971, págs. 270 ss.
[27] *Op. cit.*, pág. 125, n. 5.
[28] D. Harden, *The Phoenicians*, Londres, 1980, pág. 295, lám. 110.

como la descripción *(Paed.* 3.15.3) de la que es autor Teopompo, de los salones donde la gente acudía a depilarse el vello, y que llega al alejandrino a través de Ateneo (12.518AB).

Moralistas

Plutarco

Dado el carácter ejemplarizador de *El pedagogo*, no resulta extraño que Clemente acudiera a las obras de Plutarco, autor del mismo modo preocupado por el contenido moral de sus escritos.

Ideas como aquélla *(Paed.* 3.10.1) de que «una buena mesa bien provista y con abundantes copas bastan para saciar la intemperancia», se lee también en Plutarco *(Mor.* 323F); así como otra acerca de ciertas damas que el autor compara con «las aves de corral, hartas de hurgar en los estercoleros de la vida» *(Paed.* 3.3.4), que tiene su equivalente en el mismo escritor *(Mor.* 515D).

Una recomendación hecha por Plutarco *(Arat.* 21) de que «es necesario llevar también para el camino una esposa que ame a su marido», se encuentra también en Clemente *(Paed.* 3.39.1). El escritor cristiano no sólo maneja obras de literatura, sino también tratados sobre instituciones. Ya se ha mencionado alguna referencia a la *República de los Atenienses*, pero, del mismo modo, hay alusiones a una costumbre espartana *(Inst. Lac.* 239a) consistente en «la obligación de emborrachar a los ilotas, para que la imagen producida por la embriaguez les sirviera a ellos de remedio y de advertencia».

En otras ocasiones el alejandrino no copia los párrafos textualmente, sino que hace una paráfrasis de su contenido. Así, en *Paed.* 3.46.4, afirma: «de aquí que necesitemos del frío como si éste constituyera el calor y la fuerza para nosotros», que está muy próxima a una expresión de Plutarco *(Quaest. conv.* 8.739A). Al referirse Clemente *(Paed.* 3.55.3) al tipo de vestido que debe usarse en invierno, tiene presente las recomendaciones de Plutarco *(De virt. et vil.* 100BC).

Con cierta frecuencia un mismo pensamiento o frase se repite en varios autores, por lo que es imposible conocer la verdadera fuente utilizada. Así sucede con la referencia a los pulpos, de Teognis, que se repite en Plutarco *(De amic. mult.* 96F). La frase de Plutarco *(Amat.* 752F) «si se tratase de veloces alas», está intercalada en un párrafo de Clemente *(Paed.* 3.58.1) al referirse a la necesidad de vigilar en las mujeres su desmedido afán por las riquezas y el lujo fastuoso.

Otros autores

Diógenes Laercio

Este autor, biógrafo que vivó en el siglo II, amontona multitud de datos interesantes de aquellos personajes cuya vida cuenta en sus obras. La obra de Laercio fue consultada por Clemente, como evidencia la cita *(Paed.* 3.33.3): «Es preciso respetar a los padres y a los servidores en casa; a los transeúntes en las calles, y a las mujeres en los baños y a uno mismo en la soledad», idea muy próxima a otra de Laercio (5.82).

Arquímedes

El mundo de la ciencia helenística está también presente en la obra de Clemente en el recuerdo de una palabra célebre de Arquímides en *Paed.* 3.14.1.

Arte

En *Paed* 3.21.4 se lee una alusión a una estatua de oro de una cortesana de nombre Friné, obra que realizó el escultor Praxíteles, para dedicarla al santuario de Delfos. Friné posó como modelo para Praxíteles y para Apeles[29]. Fue, también, amante del primero y la modelo retratada como la Afrodita de Cnido. Esta obra fue considerada, por su hermosura, una de las esculturas más bellas del mundo (Plin. 36.20-22), que el rey Nicomedes de Bitinia intentó comprar a los habitantes de Cnido a cambio de perdonarles las fabulosas deudas contraídas con él por la ciudad, a lo que se negaron los habitantes de Cnido[30]. El apologista Taciano, discípulo de Justino y contemporáneo de Clemente, menciona también a la ramera Friné, en su *Discurso a los griegos* 33, cuando habla de la inmoralidad de ciertas esculturas.

---

[29] M. Bieber, *op. cit.*, pág. 15.
[30] *Id.*, págs. 19-20.

Autores latinos

Cicerón

Algún consejo sobre la manera de andar, «debemos desterrar igualmente el andar trepidante, y elegir uno digno y reposado, no excesivamente lento» *(Paed.* 3.72.4), remonta a Cicerón *(De off.* 1.36).

Ovidio

La alusión del alejandrino a las reuniones indiscriminadas de hombres y de mujeres con el único objeto de mirarse mutuamente *(Paed.* 3.76.9) se repite en el *Ars am.* 1.99, de Ovidio.

Tácito

Clemente *(Paed.* 3.77.4) alude a las discordias que se originan en los juegos. Es, con toda probabilidad, una alusión a la batalla campal entre los habitantes de Pompeya y de Nocera, acaecida en el año 59 a.C. El acontecimiento es descrito por Tácito *(Ann.* 14.17), y también es representado en una pintura mural de Pompeya aparecida en las inmediaciones del teatro[31].

Oráculos sibilinos

Es un hecho constatado que Clemente poseía un extenso conocimiento de todo tipo de obras literarias, como lo demuestra, especialmente, el uso de frases sacadas de los libros de las Sibilas *(Orac. Sibyll.* 4.154-155): «Viviendo con audacia impía, los tramposos realizan cosas insensatas y perversas.»

Satíricos

Varias descripciones parecen un eco de las *Sátiras* de Juvenal, como cuando Clemente *(Paed.* 3.26.1) se refiere al excesivo número de sirvientes de todas clases, que recuerda un párrafo de Juvenal (5.120

[31] J. C. Golvin y Ch. Landes, *Amphithéâtres et Gladiateurs,* París, 1990, pág. 45.

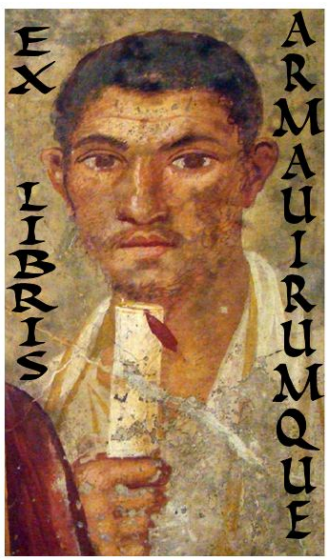
y ss.; 11.1360 y ss.); o cuando escribe *(Paed.* 3.27.2) que hay en las casas muchos celtas, que portean las literas de las mujeres y las llevan a hombros, tal como afirma Juvenal (3.240; 7.141-142); o cuando Clemente *(Paed.* 3.32.3) describe el baño de las damas con sus propios sirvientes, desnudándose delante de los esclavos, haciéndose frotar por ellos y dejándose tocar impúdicamente todo el cuerpo. Una escena similar se lee en Juvenal (5.422-423).

* * *

Clemente no sólo conocía bien, aunque fuera a través de epítomes, la literatura pagana, que utilizó como argumentos de su discurso y su pensamiento cristiano, sino que estaba informado de hechos históricos o leyes antiguas que todavía tenían cierta repercusión social en su época. Sabe, por ejemplo, que la prostitución estaba permitida en Atenas por las leyes de Solón *(Paed.* 3.23.1), permisividad que el autor cristiano entiende como una invitación a los hombres a que pecaran amparados por la ley. También recoge la noticia de que los antiguos atletas llevaban *slip.* El desnudo integral del cuerpo de los atletas en los juegos data sólo a partir del 450 a.C. (Tuc. 1.6.5).

La mención de los autores paganos en la obra de Clemente muestra hasta qué punto el cristianismo estaba enraizado en el mundo pagano, y hasta qué punto el cristianismo, en las obras de los moralistas, hace suyo el acervo literario de la cultura grecorromana, de la que Clemente, en muchos aspectos, era continuador.

III. La sociedad romana en los autores cristianos



La alta sociedad de Alejandría según *El pedagogo* de Clemente

Clemente de Alejandría ha dejado en su *Pedagogo,* obra escrita en torno al año 200, dos libros dedicados a describir minuciosamente la vida de esta gran ciudad egipcia; Alejandría[1] era en el siglo II d.C. una ciudad tan grande como Roma (Herod. 4.3.7).

Clemente fue el sucesor de Panteno, fundador de la escuela que sería la primera universidad cristiana y maestro de Orígenes. Éste fue el fundador de la teología cristiana y el mayor genio del cristianismo antes de san Agustín.

Los libros II y III de *El pedagogo* constituyen la parte más interesante de la obra. H. I. Marrou, en su introducción a esta obra, los considera un repaso a la actividad diaria de un cristiano[2]. Ningún aspecto

---

[1] VV. AA., *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achile Adriani,* Roma, 1989. Sobre el Egipto romano: VV. AA., «Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Afrika mit Ägypten)», *ANRW,* II.10.1, 1988; *Íd., Roma e l'Egiptto nell'antichità classica,* Roma, 1989. Para la época de Clemente, R. Andreotti, *Commodo,* Roma, 1952; J. Ch. Traupmann, *The Life and Reign of Commodus,* Princenton, 1956; C. Forquet, *Les Césars africaines et syriens et l'anarquie militaire,* Roma, 1970; M. Platnauer, *The Life and Reign of the Emperor Lucius Septimius Severus,* Roma, 1965; G. Turton, *The Syrian Princeps: the Woman who ruled Roma AD 193-235,* Londres, 1974. Estas princesas sirias debieron ser modelo para las mujeres de la alta sociedad de aquella época. A. Birley, *Septimius Severus, The African Emperor,* Londres, 1988; U. Espinosa, «El reinado de Commodo: subjetividad y objetividad en la antigua historiografía», *Gerión,* 2, 1984, págs. 113 ss. Sobre Clemente: S. Fernández, *Génesis y antropología cristiana según Clemente de Alejandría,* Vitoria, 1990, con abundante bibliografía.

[2] *Le Pédagogue,* I, París, 1983, pags. 42 ss. También G. Bianco, *Il Protrettico. Il Pedagogo,* Turín, 1971. También A. Castiñeira, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo,* Madrid, 1988.

de la vida cotidiana de la clase rica cristiana de Alejandría escapa al ojo del autor.

El libro segundo comienza con la descripción de la cena, principal acto social de la tarde, lo que le brinda ocasión para aconsejar sobre la manera de comer y beber y, en general, el modo de comportarse durante la cena; un aspecto importante de la misma, examinado por el autor, es el uso de coronas y ungüentos.

Clemente aborda después el tema del sueño, ofreciendo unas cuantas reglas para dormir bien. El descanso nocturno le brinda la ocasión para referirse a la vida sexual y sus consecuencias. Los capítulos finales de este segundo libro están dedicados a los zapatos y a las piedras preciosas, a las alhajas de oro, etc., es decir, al ornamento personal.

En el libro tercero, después de un capítulo consagrado a la belleza espiritual, el escritor se refiere a la coquetería masculina y femenina. Otros puntos tratados por Clemente en él, son: el mal uso de los criados y animales caseros y los baños. Una larga recapitulación —en la que se refiere a aspectos no tratados, como los espectáculos— cierra este libro.

Como describe Henri Irénée Marrou[3], «Clément abandonne et reprend son sujet, profite de toute ocassion pour s´offrir considérations marginales, excursus, anticipations, allusions ou rappels.» Estamos totalmente de acuerdo con el estudioso francés[4] en que la obra de Clemente se dirige a cristianos pertenecientes a la aristocracia alejandrina, es decir, a gentes ricas que participaban en las asambleas litúrgicas, pero que después se comportaban como paganos. La pintura, un tanto satírica, de la vida de esta aristocracia, podría aplicarse perfectamente a toda la del imperio, incluso a la que existía antes y después de la publicación de *El pedagogo,* pues las costumbres sociales evolucionaron en la Antigüedad muy lentamente.

En las obras clásicas dedicadas a describir la vida y las costumbres de los romanos, como son las de Friedländer[5], y Carcopino[6] y Paoli[7], no se utiliza la obra de Clemente. El historiador debe plantearse, en efecto, el valor que hay que conceder a estos dos libros de *El pedago-*

---

[3] *Op. cit.*, pág. 45.

[4] *Op. cit.*, págs. 7, 62-63.

[5] *La Sociedad romana. Historia de las costumbres de Roma desde Augusto hasta los Antoninos,* México, 1982.

[6] *La vie quotidienne à Rome à l'apogée del Empire,* París, 1939.

[7] *Urbs: La vida en la Roma Antigua,* Barcelona, 1944.

go. Hasta ahora, las tesis propuestas son, en este sentido, contradictorias: E. Page, F. J. Winter, W. Capitaine, M. Glaser, J. Tixeront, L. Zellinger y P. J. G. Gussen[8] opinan que los libros I y II de *El pedagogo* son «una pintura casi completa de la sociedad elegante de Alejandría». La opinión de H. I. Marrou es que constituyen un documento para la historia general.

Creemos que dichos libros constituyen una fuente para conocer los usos y costumbres de la época del autor; de ellos se puede obtener una colorida pintura de una jornada en la vida de un rico alejandrino de los siglos II-III d.C. *El pedagogo* representa, para su ambiente y su tiempo, un testimonio que corresponde —al menos por su truculencia— al del *Satiricón* de Petronio para la Italia del siglo I o al de Marcial (autor utilizado preferentemente por Fürtländer) Juvenal o Séneca para la Italia de su tiempo[9].

Para otros investigadores modernos, como Friedländer, P. Wendland, W. Wagner, etc., la descripción de las costumbres sociales, que nos ofrece Clemente, sigue la tradición satírica y moralizante de las generaciones anteriores, principalmente la debida a Musonio Rufo, cuyo influjo en todo el cristianismo alejandrino y, concretamente, en

---

[8] Véase bibliografía en H. I. Marrou, págs. 86-88; P. J. G. Gussen, *Het leven in Alexandrie volgens de cultuur Pritorische gegevens in de Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*, Assen, 1954, que es el libro fundamental para el contenido de este trabajo.

[9] E. Conde, *La sociedad romana en Séneca*, Murcia, 1979; A. del Castillo, *La emancipación de la mujer en el s. I d.C.*, Granada, 1976; G. Arrigoni, *Le donne in Grecia*, Bari, 1985; P. Schmitt (ed.), *Le donne. L'Antichità*, Bari, 1990; R. Hauley, B. Lewick, *Women in Antiquity*, Londres-Nueva York, 1995; G. Duby, M. Perrot (eds.), *Storia delle donne. L'Antichità*, Roma-Bari, 1990, págs. 13-102. En España han sido publicados los trabajos de: E. Garrido (ed.), *La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986; A. López, C. Martínez, A. Pociña (eds.), *La mujer en el mundo mediterráneo antiguo*, Granada, 1990; M. Borragan, *La mujer en la sociedad romana del alto Imperio (s. II d.C.)*, tesis doctoral inédita; S. B. Pomeroy, *Women's History and Ancient History*, Carolina del Norte, 1991.

Sobre la mujer cristiana, aunque referido a época posterior a la de Clemente, es útil: M. Ibarra, *Mulier Fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza, 1990. Sobre la mujer en el cristianismo primitivo: E. Fiorenza, «Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano», *Concilium*, 111, 1976, págs. 9 ss. con bibliografía. Sigue siendo fundamental A. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Roma, 1954, 406 ss.

Para el contenido de este trabajo también son útiles: R. Turcan, *Vivre à la cour de Caesars*, París, 1978; VV. AA., *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, I, París, 1985. Sobre la mujer en el Egipto romano: S. B. Pomeroy, «Women in Roman Egypt. A preliminary Study based on Papyri», en *ANRW*, 10.1, 708 ss. Sobre el cristianismo primitivo y la sexualidad: P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Turín, 1992.

El pedagogo de Clemente, es grande[10]; también tendría una deuda contraída con la diatriba[11]. Pero la tendencia a atacar los excesos de lujo y la libertad de las costumbres son lugares comunes en todos los autores moralizantes de siglos anteriores a Clemente.

La documentación, arqueológica y literaria, que se presenta en nuestro trabajo completando la ofrecida por P. J. Gussen, prueba que los libros II y III de *El pedagogo,* responden a una realidad histórica y constituyen una pintura realista de su tiempo. Clemente de Alejandría se ha fijado en varios puntos concretos, de cuya veracidad histórica no se puede dudar; sin embargo, no todas sus afirmaciones hay que aceptarlas al pie de la letra; como sucede en los autores satíricos y moralistas, hay exageraciones e influjos de autores que vivieron varios siglos antes. No tendría sentido describir las costumbres de la alta sociedad de Alejandría, si éstas no existieran realmente, aunque fueran caricaturizadas.

La sola enumeración de los temas tratados en el libro II (las comidas, los muebles de lujo, la conversación, el uso de ungüentos y coronas, el descanso nocturno, la procreación de los hijos, el uso de piedras preciosas y objetos de oro, etc.) indican bien la variedad de aspectos abordados y su conocimiento de la vida real de su tiempo. Aún en el libro III se abordan otros puntos no examinados en el anterior, como son la manera de embellecerse, el trato social, el comportamiento en los baños, etc.

Comida

Comienza el autor cristiano, al tratar de la comida, con el siguiente pensamiento: «si los paganos viven para comer como los animales irracionales, para los que la vida es sólo comer, a los cristianos *El pedagogo* nos manda comer para vivir» *(Paed.* 2.10.4). El aforismo, como señala Marrou[12] en su comentario al libro II de *El pedagogo* de Clemente, fue célebre en la Antigüedad y podría remontar al mismo Musonio Rufo (18.B, pág. 102, 8 Herse), quien a su vez lo atribuye a Sócrates; otros autores lo consideran de Diógenes, de Aulo Gelio (19.2.7) o de Diógenes Laercio (2.34).

El mejor ejemplo para ilustrar la afirmación de que los paganos vi-

[10] H. I. Marrou, *op. cit.*, págs. 51-52.
[11] *Íd.*, págs. 83-86.
[12] *Le Pédagogue*, II, pág. 12, n. 2.

vían para comer es la cena de Trimalción, en el *Satiricón* de Petronio; en este sentido los alimentos consumidos por la gente rica de Alejandría no debían ser muy diferentes a los descritos por Petronio *(Sat.* 47. 65-66). Banquetes suculentos como éstos debieron ser frecuentes entre los miembros ricos de la sociedad romana. Clemente *(Paed.* 2.14) toma nuevamente pensamientos de Musonio Rufo (18.B, pág. 102, 5H) y de Platón *(Phil.* 60A-B) cuando afirma que el alimento no debe ser una ocupación, ni el placer un fin en sí mismo, sino una ayuda para la vida. Clemente de Alejandría es un excelente conocedor de la literatura pagana y sus afirmaciones se apoyan continuamente en frases debidas a otros autores cuyos nombres en ocasiones silencia, constituyendo así una magnífica prueba de la asimilación de los escritores cristianos de todo el pensamiento pagano cuando éste puede ser útil. No podemos buscar, por tanto, una gran originalidad en el escritor alejandrino, cuyo pensamiento se nutre de los que vivieron anteriormente.

Los alimentos a consumir deben ser, según nos dice Clemente, sencillos y sin manjares refinados, capaces de producir el crecimiento, la salud y un vigor corporal equilibrado, según observó ya Platón *(Rep.* 3.404A)[13]. Advierte el autor cristiano *(Paed.* 2.2.2-3) los inconvenientes del exceso de comidas, como son la indisposición del cuerpo, el dolor de estómago, etc., apoyándose en las sentencias del médico Antífanes de Delos. Clemente enumera (2.3) una larga lista de los alimentos exóticos que se consumían en los banquetes alejandrinos; dicha enumeración debe tener una fuente o fuentes de carácter literario, según sostiene H. I. Marrou[14], pues las encontramos análogas en autores como Ateneo (1.4.CD), Aulo Gelio (6.16) o Pollux (6.63). Sin embargo, nosotros somos de la opinión de que estos platos fueron consumidos por las gentes en diferentes épocas y ciudades de la Antigüedad. Clemente menciona concretamente murenas del Estrecho de Sicilia, anguilas del Meandro (ya mencionadas como manjar exquisito por Simónides de Amorgos *[Ath.* 7, pág. 299C], cabritos de Melos, mariscos del Cabo Pelorón, ostras de Abydos, anchoas de Lípara, rape de Mantinea, acelgas de Ascra, pechinas de Metimna, barbos de Ática, tordos de Dafne, etc.

---

[13] H. I. Marrou, *Historia de la educación,* Madrid, 1972, págs. 98, 175; A. M. Reggiani, *Educazione e scuola,* Roma, 1990.

[14] *Le Pédagogue,* II, pág. 14, n. 2; A. Dosi, F. Schnel, *Le abitudini alimentari dei Romani,* Roma, 1980; *Íd., I Romani in cucina,* Roma, 1992; *Íd., Pasti e vasellame da tavola,* Roma 1986.

En general, los romanos fueron aficionados a comer bien, como indica el mosaico romano del siglo II (inspirado en el *asarotos oikos* de Sosos), obra de Heráclito (el musivario más célebre de la Antigüedad citado por Plinio, 26.168), que representaba el suelo de una casa después del banquete[15]. Los romanos, grandes conocedores de todo tipo de peces, los representaron sobre mosaicos, como prueban los pavimentos del *tablinum* de la casa de Fauno de Pompeya y de la casa 8.2.16 de Pompeya[16], fechada en el siglo II d.C., o el de Tarragona, del siglo III, decorado con todo tipo de peces y otras[17]. J. J. Pollitt puntualiza que los mosaicos de peces son muy frecuentes en Pompeya y que eran muy apropiados para los comedores: «Podemos imaginar a los cultivados comensales discutiendo recónditos puntos de ictiología y señalando al mosaico mientras comían los pescados de su cena.»

Entre las aves se citan en *El pedagogo* las procedentes de Fasis, la perdiz de Egipto y el pavo de Media. Clemente afirma que todos estos alimentos se consumían en los convites de su ciudad, ofreciendo un dato de la exquisitez que los alejandrinos buscaban en la comida: al pan le quitaban lo que tenía de alimento. Puntualiza también *(Paed.* 2.4) que la comida no tenía límite, lo que sabemos por otras fuentes.

Los alejandrinos eran muy aficionados a los pasteles y, en particular, a los dulces hechos con miel y a las golosinas, inventando toda clase de postres y recetas. El escritor alejandrino se refiere *(Paed.* 2.4.3-7.3) también a los ágapes, a los que dedica un largo párrafo. Algunos llamaban así a ciertas pequeñas cenas, almuerzo o recepción que destilan olor de los asados y de las salsas. Se caracterizan estos ágapes por la molicie, por los humos de los asados y de las salsas que se consumían en pequeños platos. El escritor cristiano censura el nombre de ágape que contrapone al verdadero ágape de los cristianos. Alrededor de estos banquetes pululaban los pugilistas y la tribu salvaje de los parásitos, los que buscaban los placeres del vientre con merma de la razón y a los que Clemente compara con bestias de forma humana.

Clemente es partidario en la comida, como en todos los aspectos de la vida, de la moderación *(Paed.* 2.15-16) y recomienda que aquélla

---

[15] J. Charboneaux, R. Martin, F. Villard, *Grecia helenística,* Madrid, 1970, pág. 156, fig. 156; J. J. Pollitt, *El arte helenístico,* Madrid, 1989, pág. 348, fig. 233.

[16] *Íd.,* pág. 183, figs. 189-190; J. J. Pollitt, *op. cit.,* pág. 352, figs. 238-239.

[17] M. Bobadilla, «El mosaico de peces de la Pineda (Tarragona)», *Pyrenae,* 5, 1969, págs. 141 ss.; sobre los alimentos en Roma, cfr.: A. Dosi, F. Schell, *Le abitudini alimentari dei Romani,* Roma, 1992; *Íd., I Romani in cucina,* Roma, 1992, con toda la bibliografía.

se componga de cebollas, aceitunas, algunas legumbres, leche, queso, frutos y otros diversos manjares condimentados con miel pero sin salsas. Como puntualiza acertadamente H. I. Marrou[18], el menú cristiano es un menú filosófico, combinación de la lista de manjares recogida por Musonio Rufo (93.H pág. 95, 6-8) y de la confeccionada por Platón *(Rep.* 2.372C); también antes que el gran alejandrino hizo otro Plutarco *(Quaest. conv.* 4.664A). Se trata de un menú típico de comensales vegetarianos: recomienda alimentos sencillos y no pasados por el fuego, como ya advertía Musonio Rufo (18.A pág. 95, 4-6). Clemente no duda en afirmar que los que se entregan desordenadamente a la comida, están poseídos por el demonio del vientre, el peor y más pernicioso de los demonios. El escritor alejandrino encuentra apoyo para su recomendación *(Paed.* 2.16-17) de la frugalidad en las comidas prescritas por las Sagradas Escrituras, así como en los escritos de Platón *(Paed.* 2.18).

También ofrece algunos consejos *(Paed.* 2.13.1-2) sobre cómo comportarse correctamente en la mesa, lo cual parece indicar que los comensales eran, generalmente, muy groseros, como se advierte también en la descripción de la cena de Trimalción. Recomienda abstenerse de tocar los alimentos, no manchar la *kliné* o la barba, conservar el decoro del rostro, tender las manos a los alimentos a intervalos, no hablar con la boca llena, etcétera.

La bebida

El capítulo del libro II de *El pedagogo* está consagrado a la bebida. Menciona Clemente *(Paed.* 2.21.1) las borracheras, a las que debían entregarse fácilmente los alejandrinos en los convites. El límite de la bebida lo coloca en el mantenimiento de la razón y de la memoria y que el cuerpo quede al abrigo de la agitación y al temblor provocado por el exceso de vino. Señala también *(Paed.* 2.25.4) en qué consistía la felicidad para muchos de los conciudadanos de su tiempo: en la intemperancia y el desorden de los banquetes, en bacanales y borracheras, en baños, libaciones, orinales, holgazanerías y bebidas.

Denuncia que algunos caminan medio borrachos, dando tumbos, coronados como en las urnas funerarias, escupiéndose vino los unos a los otros, bajo pretexto de cuidar la salud. Otros, completamente hartos, van manchados, pálidos, con la cara lívida y —como indicó un

[18] *Le Pédagogue,* II, pág. 38, n. 9.

cómico *(CAF* III pág. 472, n. 342)— a la borrachera del día anterior añaden ya, por la mañana, una nueva. El *Satiricón* de Petronio, la *Metamorfosis* de Apuleyo y el *Asno* de Luciano de Samosata confirman que en los banquetes se bebía mucho vino continuamente y que las borracheras eran muy frecuentes. Aquiles Tacio (2.2) canta el gran invento del vino debido a Dionisio. Dión de Prusia, en su discurso 17.1.3, afirma que «algunos van solamente a beber a los banquetes», y que «otros cantan entonada o desenconadamente» en ellos. En pocas líneas *(Paed.* 2.26.1), Clemente describe soberbiamente la vida desordenada de las clases acomodadas de Alejandría, puntualizando *(Paed.* 2.26.2) que dicha pintura responde a la realidad.

Insiste Clemente *(Paed.* 2.26.1) en que era frecuente encontrarse borrachos por las calles de Alejandría que provocaban la risa o la compasión. Los borrachos llevaban una vida ociosa, entregada a los placeres y al amor del vino *(Paed.* 2.27.1). El autor cristiano ataca los excesos del vino apoyándose en textos de las Sagradas Escrituras así como de fuentes paganas.

También menciona los vinos que se consumían en Alejandría *(Paed.* 2.30), uno de los puertos más activos del Mediterráneo: a la metrópoli egipcia llegaban vinos de Quíos y de Ariousa ya muy famosos, pues los menciona Ateneo (1.23F); de Tassos, célebres por su aroma; de Lesbos; de Creta, conocidos por su dulzor; de Siracusa; de Naxos y otros muchos, de procedencia itálica, apreciados por su «bouquet».

Una enumeración parecida de vinos de lujo se encuentra en diversos autores, como Plinio el Viejo (14.73-76), en Eliano *(Var. Hist.* 12.31) y como anteriormente, en Ateneo (1.32F-33C). Clemente puntualiza que el refinamiento de la bebida es disfrutado sólo por los más ricos *(Paed.* 2.33.1), recogiendo el dato curioso de que la secta de los encratitas *(Paed.* 2.33.1) se abstenía de vino. Sabe también el escritor cristiano que pueblos guerreros, como los escitas, los celtas, los iberos y los tracios fueron grandes bebedores. De los iberos lo confirmaba ya Platón *(Leg.* 1.637E), que conoció dicho pueblo en la guardia personal del tirano de Siracusa.

Hispania exportaba a comienzos del Principado buenos vinos[19], si bien en el monte Testaccio de Roma no aparecen ánforas de vino. Plinio el Viejo, que conocía bien Hispania por haber sido procurador de la provincia Tarraconense en época flavia, menciona como famosos los

[19] VV. AA., «El vi a l'Antiguitat. Economia, Producció y Comerç al Mediterrani occidental», *Actes I Coloqui d'Arqueologia Romana,* Barcelona, 1987.

vinos hispanos, lacetanos, tarraconenses y baleáricos (14.71). De Turdetanis (la Bética) se exportaba mucho vino, según Estrabón (3.2.6).

Clemente nos dice que las mujeres, por elegancia, no queriendo abrir mucho los labios, evitaban verter los líquidos en copas largas y bebían indecorosamente en vasos de alabastro de boca pequeña, echando la cabeza hacia atrás, y poniendo el cuello al descubierto de una manera vergonzosa *(Paed.* 2.32.1). Dice que bebían a pequeños sorbos, exhibiendo la garganta como si quisieran descubrirla a los invitados, eructando como los hombres y los esclavos. Clemente no prohíbe beber en vasos de alabastro, abundantes en Egipto, sino el hacerlo exclusivamente en ellos *(Paed.* 2.33.3), pero reprueba que las damas dejen al descubierto parte de su cuerpo, excitando los deseos de los hombres y atrayendo sus miradas *(Paed.* 2.33.4).

El segundo capítulo del libro II comienza con el simbolismo cristiano del agua y del vino *(Paed.* 2.19.3-20.1-1). Recomienda a los jóvenes abstenerse de beber vino, al que llega a calificar de droga, sin duda porque aquéllos se acostumbraban a él y después eran incapaces de dejarlo. El *Eclesiástico* (31.30-42) afirma que el vino era necesario en los banquetes, pero que hay que consumirlo con moderación (también *Prov.* 23, 31-34). Beber vino es, para Clemente, echar fuego al fuego, según afirmó ya Platón *(Leg.* 2.66C); siguiendo el pensamiento del filósofo *(Leg.* 664E), dice que estimula los instintos rastreros del hombre, los deseos inflamados y el ardor del temperamento. Enardecidos por el vino, los jóvenes se entregan a sus deseos hasta tal punto, que su mal se manifiesta a los ojos de todos en sus cuerpos. Cuando los órganos sexuales alcanzan su precocidad antes de tiempo, Clemente puntualiza bien los efectos malsanos que produce el vino en los jóvenes: los senos y los testículos se hinchan de sangre y de semen, anuncio de fantasías licenciosas. La herida del alma, inflama necesariamente el cuerpo; las palpitaciones obscenas suscitan una malsana curiosidad prematura.

A las personas de edades comprendidas entre los dieciocho y los treinta años, les recomienda el autor cristiano *(Paed.* 2.21.2-22.1-2) moderación, la misma que a los mayores, aunque éstos puedan beber mayor cantidad *(Paed.* 2.22.3-4).

Clemente concluye señalando en este mismo apartado, los peligros del vino: acepta la teoría de un médico contemporáneo de Augusto, autor de un tratado *Sobre la longevidad*, de que es necesario beber vino para humedecer los alimentos y considera que el vino es sólo un medio para tener buena salud, para el esparcimiento y la diversión. Sigue Clemente la opinión de Platón *(Leg.* 1.694A) de que el que bebe

vino se vuelve de mejor humor, encantando a sus invitados y a los domésticos y volviéndose más cariñoso hacia sus amigos. En cambio, si se bebe vino en exceso, el individuo se torna más violento. Recomienda, en este sentido, seguir la costumbre griega *(Athen.* 2.336A) mencionada por Pablo *(1Tim.* 5.23) de mezclar vino con agua. Trimalción (Petr. *Sat.* 64) también mezclaba el vino con agua.

Clemente acepta también la teoría aristotélica *(Probl.* 3.872-18-12; 874-5-10) de los efectos del vino consumido sin medida: traba la lengua, hace caer los labios, vuelve la mirada extraviada y provoca vómitos, hipo y delirio. Recomienda que —en ese ambiente— los asuntos serios queden aplazados, como ya observó Arquías (Plut. *Pelop.* 10; *Quaest. conv.* 1.619D).

Banquetes

El capítulo cuarto del libro II de *El pedagogo,* está dedicado al comportamiento en los banquetes. En él se recogen detalles muy curiosos de cómo se desarrollaban. Comienza *(Paed.* 2.40.1) mencionando las fiestas nocturnas acompañadas de música, que son propicias para las borracheras y excitaban las pasiones prohibidas; los banquetes se amenizaban, en efecto, con flautistas (Petr. *Sat.* 28) y cantores *(Sat.* 31, 47); también los esclavos cantaban mientras ejecutaban sus ofrendas en los banquetes *(Sat.* 31). Menciona Clemente todo el acompañamiento musical de estos banquetes, que consistía en flautistas, salterios, coros, danzas, crótalos egipcios y otras diversiones parecidas, como címbalos y tímpanos *(Paed.* 2.40.2). También los cantores son mencionados con frecuencia en la «cena de Trimalción» *(Sat.* 33, 36), así como los danzarines *(Sat.* 36), orquesta y coro de cantores *(Sat.* 34), acróbatas *(Sat.* 53) y flautistas *(Sat.* 28). A una señal de la orquesta, el coro de cantores retiraba los aperitivos *(Sat.* 34). Los danzarines al son de la música quitaban la tapa superior del repositorio *(Sat.* 36). La mesa se limpiaba al son de la música *(Sat.* 47). Aquiles Tacio (1.5.4-5) confirma que en los banquetes se cantaba; en un sarcófago del Museo Vaticano se representa una escena de banquetes, con la esposa tocando un instrumento musical.

Siguiendo a Platón (3.299D), descarta el uso de la siringa, que es propia de pastores, y el del aulós, instrumento de hombres supersticiosos dedicados al culto de los ídolos. Como razón aducida para eliminar estos instrumentos musicales, Clemente recuerda que los ciervos se amansan con el sonido de la siringa mientras los cazadores les diri-

gen, mediante la melodía, hacia las redes; por otra parte, dice que las yeguas se aparean, como si se tratara de un matrimonio, al son del aulós.

Clemente es contrario al uso de espectáculos de todo tipo durante los banquetes, así como a que se escuchen deshonestidades, debiendo evitarse todo placer de los ojos y de los oídos, que los afemine. En la cena de Trimalción se mencionan varios tipos de espectáculos: juegos de tablero *(Sat.* 33), danzarines *(Sat.* 36), perros cazadores *(Sat.* 40), acróbatas *(Sat.* 53), lectura de poesías *(Sat.* 34, 47, 55), aro que desciende del artesonado *(Sat.* 60), homeristas *(Sat.* 59), diversos juegos *(Sat.* 73), trompetistas que interpretan una marcha fúnebre *(Sat.* 78), etc. Los instrumentos musicales son, en su opinión, propios de la guerra; así los etruscos tocaban la trompa, los arcadios la siringa, los sicilianos el harpa, los cretenses la lira, los espartanos el aulós, los tracios el cuerno, los egipcios el tímpano y los árabes el címbalo. La razón por la que estos instrumentos son propios de la guerra es la siguiente *(Paed.* 2.40.1): el hombre es pacífico por naturaleza, pero aquellos que tienen otras preocupaciones que la paz, inventan instrumentos musicales guerreros para inflamar el deseo del amor o excitar la cólera.

En los banquetes se cantaban melodías amorosas que, mediante la inflexión de los tonos, corrompían y llevaban a la molicie y otras cromáticas que conducían a excesos sin pudor de bebedores de vino. Clemente contrapone *(Paed.* 2.44.3) la música de los banquetes de los antiguos griegos a la de los convites de entonces. Durante la celebración de los banquetes, en el momento en que las copas estaban llenas de licor, se cantaba el himno a una sola voz[20].

El arte romano conserva representaciones de banquetes. Tres de ellas representan seviros, a juzgar por el número de comensales: proceden de Aminternum, Este y Saepinum. Los tres son de carácter fúnebre y se fechan a finales del siglo I[21]. Del siglo III se conocen varias pinturas de las catacumbas cristianas de Roma que indican bien cómo eran dichos banquetes; son las de las catatumbas de San Calixto, capilla de los Sacramentos; catacumba de Priscila, capilla

[20] Ya en el arte etrusco del tercer cuarto del siglo IV a.C., el banquete se representa en la Tumba de los Escudos, en la necrópolis de Monterozzi en Tarquinia; es el banquete de Raunthu Aprthnai y su esposo Velthur Velcha, reclinados en una *Kliné,* amenizada la comida por un citarista y un tocador de aulós. M. Sprenger, G. Bartolini, *The Etruscan, Their History, Art and Architecture,* Nueva York, 1977, fig. 219.

[21] R. Bianchi-Bandinelli, *Roma. El centro del poder,* Madrid, 1970, págs. 67 ss., figuras 75-77.

griega y catacumba de los santos Pedro y Marcelino, sala del Tricliniarca[22].

Apuleyo, entre los años 160 y 180, describe *(Met.* 2.18.3-5) el servicio de una rica dama que no debía ser muy diferente a los banquetes a los que alude Clemente: «camareros bastante numerosos, espléndidamente uniformados, partían los manajares y servían con gracia los abundantes platos; unos jovencitos de rizada cabellera (que ya se documentan en época republicana) y de elegante túnica, ofrecían continuamente vino rancio en piedras preciosas vaciadas para servir de copa. Ya se traen las luces: la conversación se anima, entre los comensales se multiplican las risas, los chistes y las bromas de buen gusto».

El uso del mobiliario de lujo

En el tercer capítulo del libro II, Clemente alude al mobiliario y a los objetos de lujo que usaban los ricos alejandrinos y que, como cristiano, rechaza. Menciona, siguiendo a Ateneo, copas de oro y plata también citadas por Musonio Rufo (20 pág. 110, 5-6H) con incrustaciones de piedras preciosas; las copas de Thériclès, recordadas por Ateneo (11.472B) que reciben el nombre de un famoso artesano que trabajó en Corinto; copas Antigónidas, así llamadas por haberlas usado los reyes de dicha dinastía; cántaros, es decir, grandes copas con dos asas; copas de forma de concha y otros muchos objetos de este tipo. Clemente se inspira en este catálogo de vasos preciosos en la lista confeccionada por Ateneo.

A continuación Clemente menciona varios vasos de vidrio para beber *(Paed.* 2.35.3), objetos de plata como lebrillos, tazones, platos, utensilios de oro y plata para usar en la mesa, trípodes con apliques de hojas de cedro y de madera olorosa de ébano y marfil, clavos de oro, mantas teñidas de púrpura y colores exóticos, objetos todos ellos que —para el autor cristiano— eran de mal gusto, afeminaban a la gente y eran motivo de envidia.

A los ricos les entusiasmaban las vajillas de plata, decoradas con figuras mitológicas, según Petronio *(Sat.* 5.2), quien en su novela menciona algunas bandejas, utilizadas en los banquetes, de doscientas libras de peso *(Sat.* 59), lebrillos de plata *(Sat.* 70), mesas de plata maci-

---

[22] A. Grabar, *El primer arte cristiano (200-395),* Madrid, 1967, pág. 107, figs. 105; página 113, figs. 110-111; R. Bianchi-Bandinelli, *Roma, el fin del arte antiguo,* Madrid, 1971, pág. 68, fig. 61, de época de los Severos.

zas *(Sat.* 73), jaulas de oro *(Sat.* 28), una naveta de oro no pequeña *(Sat.* 29) y parrillas de plata *(Sat.* 31).

Otros objetos de vajilla mencionados por Petronio son: una plumilla de plata para mondar los dientes, una bandeja (quizás también de plata) de gran tamaño, una cuchara de media libra de peso (probablemente también de plata) *(Sat.* 32) y una fuente redonda con los doce signos del zodíaco *(Sat.* 35).

Apuleyo *(Met.* 2.19.1-2) menciona en el banquete de una dama aristocrática, mesas lujosas resplandecientes por el marfil, lechos cubiertos con tejidos de oro, grandes copas de un arte tan variado en su elegancia como único en su calidad, vidrio artísticamente tallado, cristalería sin el menor defecto, plata reluciente, oro deslumbrante, ámbar maravillosamente vaciado y piedras para beber.

En la vajilla de Heliogábalo figuraban hervidores, ollas y vajillas de plata (algunas talladas con relieves deshonestos) que pasaban de las doscientas libras de peso *(SHA. Heliog.* 19.3).

La confirmación de cuanto nos dice Clemente viene dada por una serie de tesoros de vajillas de plata, como los de Boscoreale, compuesto por un centenar de objetos que pesan 91,5 libras[23], el de la casa de Menandro en Pompeya; el de Hildesheim; el de Berthouville; el de Hoby[24], todos ellos de época augustea o los de Kaiseraugust (compuesto por más de setenta piezas y 122 libras de peso), fechado en el siglo IV[25]; de la Gallia (del siglo III); de Seuso (datado entre los siglos IV y V)[26]; del Esquilino (del siglo IV)[27]; de Corbridge y de Mildenhall[28] (datado en el siglo IV), respecto a los objetos de vidrio, Clemente alude probablemente al vidrio tallado, a cuya técnica pertenece el célebre vaso Portland (hoy en el British Museum), el llamado vaso azul de Pompeya (con erotes vendimiando)[29], etc. Aquiles Tacio (3.1-2) menciona en un banquete una jarra para servir vino, tallada en cristal de roca, que seguía en valor a la crátera de plata, obra de Glauco de Quíos, mencionada por Herodoto (1.25). Unos zarcillos de vid, planta-

---

[23] R. Baratte, *Le trésor d'orfèvrerie romaine de Boscoreale,* París, 1986.

[24] A. García y Bellido, *Arte Romano,* Madrid, 1972, págs. 232 ss., figs. 349-373; A. Maiuri, *La Casa del Menandro e il suo tesoro di argenteria,* Roma, 1933.

[25] F. Baratte, K. Painter, *Trésors d'orfèvrerie gallo-romains,* París, 1989.

[26] M. Mundell, «Un nouveau trésor (dit de "Seuso") d'argenterie de la Basse Antiquité», *CRAI,* 1990, págs. 1, 238 ss.

[27] K. Shelton, *The Esquiline Treausure,* Londres, 1981.

[28] J. M. C. Toynbee, *Art in Britain under the Romans,* Oxford, 1964.

[29] A. García y Bellido, *op. cit.,* págs. 246 ss., figs. 381-385; sobre vajillas, véase A. Dosi, E. Schell, *Pasti e vasellame da tavola,* Roma, 1992.

dos en la vasija, formaban una corona. Por todos los lados colgaban racimos, que al verter vino se volvían maduros. Cerca de los racimos estaba tallado Dioniso.

Clemente denuncia también *(Paed.* 2.35.4) a las mujeres que van maquilladas a las procesiones, de belleza espléndida pero miserables en el interior. H. I. Marrou[30] y M. G. Bianco[31] consideran que Clemente debe aludir a las procesiones isíacas bien descritas en el *Asno de oro* de Apuleyo (11.8 ss.). Una de las fiestas que herían más la sensibilidad de los romanos, por lo chocante, fue la que Heliogábalo celebró en Roma en honor de su dios El-Gabal (Herod. 3.8-10).

En su denuncia del lujo Clemente se apoya, además de en los textos de las Sagradas Escrituras (como Math. 19.21; Marc. 10.21; Luc. 18.22, etc.), en la afirmación de Platón, quien en *Leg.* 7.801B recomienda no tener objetos de oro y plata. El criterio que ha de regir en la selección de los objetos es el de la utilidad y no el del lujo *(Paed.* 2.37). Todavía en este capítulo menciona Clemente otros objetos más fabricados en metales preciosos, lo que indica claramente el grado de lujo desmedido al que había llegado parte de la sociedad alejandrina; así, por ejemplo, se usaban orinales de plata y vasos de vidrio para las deyecciones. Las mujeres ricas, nos dice el autor cristiano *(Paed.* 2.39.2), que con frecuencia carecían de inteligencia, se hacían fabricar vasos de oro para depositar los excrementos. Petronio en su *Satiricón*[27] menciona dos veces los orinales de plata.

La risa

El capítulo quinto de la obra está consagrado a la risa. Clemente define al hombre, siguiendo a Aristóteles *(De anim. membr.* 3.673A.8), como animal capaz de reír *(Paed.* 2.46.2); en este capítulo de su obra alude Clemente a la existencia de bufones *(Paed.* 2.45.2) así como a los aspectos ridículos que tenían los devotos en las procesiones *(Paed.* 2.5.3).

Conversaciones obscenas

Debía de ser frecuente en la alta sociedad alejandrina tratar temas escabrosos, pues a este punto consagra Clemente el capítulo sexto del libro segundo de *El pedagogo.* Comienza recomendando evitar el len-

[30] *Le Pédagogue,* II, pág. 78, n. 4.
[31] *Op. cit.,* pág. 311, n. 121.

guaje obsceno y frenar a los que así hablan con una mirada severa o volverla hacia otra parte *(Paed.* 2.49.1). Recomienda, por tanto, no sólo no decir obscenidades, sino abstenerse de oír cosas torpes, contarlas o verlas, así como no describir ciertas partes del cuerpo y de mantenerlas secretas *(Paed.* 2.51.5).

Clemente puntualiza que lo obsceno no se refiere a los órganos sexuales, ni a las relaciones amorosas; para expresar todo esto existen ciertas palabras que generalmente no se emplean. El alejandrino afirma que los miembros del cuerpo humano, sus nombres y su uso, no son torpes y que incluso los órganos sexuales son dignos de respeto y no de vergüenza, lo cual pone de manifiesto el amplio criterio del autor *(Paed.* 2.52.2). Sólo es torpe, censurable y digno de castigo, su uso contra la ley.

Clemente menciona los temas obscenos que tratan los alejandrinos en sus conversaciones como era contar adulterios, escenas de pederastia, etc. En este mismo capítulo Clemente transmite un dato interesante: cuando los jóvenes luchaban, se defendían las orejas con unos artilugios mencionados ya por Jenócrates (fr. 96) y por Plutarco *(Mor.* 38B).

Consejos para vivir en compañía

En el capítulo sexto, Clemente da algunos consejos para vivir en compañía: en él se dan a conocer algunas costumbres —y vicios— de la sociedad rica alejandrina. Comienza refiriéndose a las burlas que se vertían contra los alejandrinos de su tiempo. Herodiano (4.9.2-3) escribe sobre el particular: «los alejandrinos, en efecto, sienten una cierta propensión natural a la chanza y a mordaces comentarios casi caricaturescos o chistes, y dirigen contra los poderosos frecuentes pullas, que a ellos les parecen graciosas pero que resultan molestas a los afectados, a quienes irrita sobre todo lo que pone en evidencia la verdad de sus faltas. Imaginaron, por tanto, numerosas burlas sobre el emperador, que hacían referencia al asesinato de su hermano y a su vieja madre, a la que llamaban Yocasta, y le ridiculizaban también porque, siendo un hombre pequeño quería imitar a Alejandro y Aquiles, que eran héroes muy fuertes y de gran estatura. Aunque los alejandrinos no les daban mayor importancia, todas aquellas bromas forzaron a Antonino, cuyo temperamento era colérico y sanguinario, a tramar contra ellos su plan de perdición».

Clemente cree que las burlas vienen motivadas por un exceso de

vino; eran burlas frecuentes en los banquetes en los que se veían cosas inconvenientes, se oían temas obscenos o se presenciaban escenas escabrosas. Todo ello, según Clemente, contribuye en los jóvenes a avivar los deseos deshonestos, a aumentar la inestabilidad propia de la juventud y a encender su disposición a la unión amorosa.

En estos banquetes en los que el vino era causante de la gran libertad en los temas de conversación, y los invitados perdían con frecuencia la cabeza, asistían damas casadas que se encontraban, pues, en un gran peligro *(Paed.* 2.54.1), si bien Clemente admite que, en determinadas ocasiones, aquéllas pueden participar en los convites. En estos casos deben hacerlo cubriendo enteramente su cuerpo con un manto; también recomienda a los jóvenes, no cruzar las piernas, ni poner un muslo sobre otro, ni la mano en la barbilla.

Otro consejo que ofrece el escritor de Alejandría es levantarse pronto de la mesa. Admite que los viejos puedan hacer bromas, alguna vez, con los jóvenes lo que, como ya se ha indicado, era un rasgo notorio del carácter de los alejandrinos. Considera que hablar con voz suave era propio de carácter afeminado *(Paed.* 2.59.1).

Sin duda, una de las características de Clemente —a juzgar por los consejos que da— fue el de la moderación. En su obra utliza continuamente los pensamientos de los autores paganos, como cuando escribe que el silencio es una virtud de las mujeres *(Paed.* 2.58.1; Soph. *Ayax* 293).

H. I. Marrou[32] señala que todos estos consejos se inspiran en una moral aristocrática, ya que *El pedagogo* se dirige a las gentes ricas de la sociedad alejandrina (2.60.1-5). Tampoco tiene escrúpulos en descender a consejos muy crudos, como recomendar que, a imitación de los asnos y bueyes, no se coman y hagan las necesidades a un tiempo; si se eructa o estornuda por necesidad, los ruidos no deben alcanzar al vecino; ha de hacerse calladamente. También se han de evitar los gestos de la boca, como las máscaras trágicas que la alargan y la abren en toda su extensión. Es menester mantener el aliento de modo que las mocosidades pasen desapercibidas y se expulsen por la fuerza del aire.

Siguiente a Teofrasto *(Caract.* 19), considera Clemente señal de intemperancia y mala educación, aumentar el ruido en vez de evitarlo. También denuncia la costumbre de meterse los dedos en los oídos, sangrarse, etc. La razón que esgrime para tal prohibición es un tanto chocante; todo ello conduce desenfrenadamente a la fornicación. Re-

---

[32] *Le Pédagogue,* II, pág. 121, n. 7.

comienda, por el contrario, que las torsiones y movimientos del cuello sean lentos, al igual que los de la mano durante la conversación. Por último, Clemente concluye este párrafo recomendando a los cristianos calma, tranquilidad, serenidad y paz.

El uso de perfumes y coronas

El uso de perfumes y coronas[33] estaba muy extendido en la alta sociedad alejandrina a juzgar por los datos que recoge Clemente; al tema consagra el capítulo octavo del libro II de *El pedagogo*.

Comienza *(Paed.* 2.61-63) recordando algunas citas extraídas de las Sagradas Escrituras sobre el uso de perfumes y coronas, pasando a continuación *(Paed.* 2.64) a recoger diferentes opiniones de autores griegos sobre su empleo; las primeras de éstas pertenecen a Arístides, un filósofo cirenaico de vida disoluta (Diog Laer. 2.76), y a Simónides (fr. 16).

En la lista de diferentes clases de perfumes que nos ofrece, Clemente sigue a Ateneo (15.686-691). Menciona el brention, al que la poetisa Safo calificaba de «perfume real» (fr. 93.20); el metallion, llamado así por el nombre de su descubridor; el perfume usado por los reyes persas (Plin. *NH.* 13.8); el plangomion, llamado así en honor de una dama de nombre Plan, y el pagdas, procedente de Egipto. También los obtenidos de la azucena, del nardo, de las rosas y otros parecidos que las mujeres usaban en tiempos de Clemente. Los perfumes citados eran empleados, pues, por las ricas damas de Alejandría. Podían ser húmedos y secos; unos eran polvos y otros se quemaban. Petronio *(Sat.* 60) informa que el perfume se guardaba en vasos de alabastro.

Clemente dice que cada día se inventaban nuevos perfumes para uso femenino ante los deseos insaciables que las mujeres tenían de ellos y que, en su opinión, ponían de manifiesto una absoluta falta de gusto. Los perfumes se empleaban para todo, pues las mujeres mojaban o rociaban con ellos sus vestidos, sus colchas, sus casas y —añade Clemente— poco faltaba para que no se perfumaran los orinales. Los ricos también se lavaban las manos con perfumes (Petr. *Sat.* 47) y se

---

[33] P. Virgili, *Acconciature e maquillage,* Roma, 1989, con abundante bibliografía. En un relieve del siglo III, hoy conservado en el Museo della Civiltà Romana, de Roma, se representa un tocado de una dama ante un espejo, acompañada de sirvientas (cfr. V. Zuisertina, *La femme en Grèce et à Rome,* Leipzig, 1972, pág. 100).

perfumaban durante los banquetes *(Sat.* 48); a los comensales se les ungían los pies con ungüentos perfumados y se les entrelazaban los muslos y tobillos con guirnaldas de flores *(Sat.* 70). Apuleyo *(Met.* 10.21.1-4) nos dice que las damas de su tiempo se perfumaban con aceite todo el cuerpo para estimular los deseos amorosos del varón. También se usaban ungüentos perfumados en la depilación *(SHA. Heliog.* 31.7).

Clemente, al igual que Plinio *(NH.* 13.9), cree que el uso de los perfumes es síntoma de vida muelle. El escritor cristiano aprueba *(Paed.* 1.65) el proceder de los espartanos, quienes eran contrarios a dicho uso y desterraban fuera de la ciudad al que fabricase perfumes, ungüentos, lanas tintadas de color, etc. (Hdt. 3.22; Athen. 15.686F-687). Clemente confirma que, además de las mujeres, también los hombres se perfumaban; sin embargo, más adelante *(Paed.* 2.66.1) admite el uso de perfumes por aquéllas cuando es para agradar al marido.

El uso indebido de perfumes es considerado por el escritor cristiano propio de los funerales. Clemente recoge en este sentido una creencia antigua, mencionada ya por Aristóteles *(De adm.* 147, pág. 845A, 35 ss.), Teofrasto *(De caus. plant.* 6.5.1), Plutarco *(Non osse suav.* 1096A) y Sexto Empírico *(Hypost.* 1.55): el rechazo de los perfumes por los buitres y los escarabajos; estos últimos se morían si se les untaba con perfume extraído de las rosas. Posteriormente señala el autor alejandrino el uso del aceite contra las abejas y los insectos en las batallas y en los estadios.

Clemente cree que el aceite afemina los hábitos viriles y conduce a la lujuria; admite su uso para engrasar la piel, relajar los nervios, quitar el mal olor del cuerpo cuando éste es ya molesto y para el masaje de los atletas. En época de Plinio el Viejo (15.8) el aceite de mejor calidad lo producía Italia rivalizando luego las tierras de Istria y de la Bética; ésta llegó a exportar aceite a Alejandría[34].

Concluye este párrafo Clemente afirmado que los bueyes que no pueden ser conducidos por el collar y no se controlan a sí mismos, son llevados por los humos olorosos, por los perfumes y por el buen olor de las coronas.

Siguiendo a Plutarco *(Quaest. conv.* 3.1.645F) admite Clemente el uso de los perfumes cuando se trate de una utilidad vital, aceptando que hay buenos olores que no excitan las pasiones ni la lujuria que po-

---

[34] E. Lyding Will, «Exportation of olive oil from Baetica to the Eastern Mediterranean», en *Producción y comercio del aceite en la Antigüedad. II Congreso Internacional,* Madrid, 1983, págs. 391 ss.

demos respirar, sin embargo, con moderación. Los perfumes pueden usarse también como medicina, contra los catarros, resfriados, náuseas, según recomendaba ya Alexis (fr. 190). Los pies pueden recibir friegas con pomadas obtenidas con perfumes, que los recalientan o enfrían. Clemente establece una clara distinción entre perfumarse y untarse con perfumes; en el primer caso el varón es un afeminado, mientras que el segundo lo hace por necesidad. Heliogábalo *(SHA. Heliog.* 24.1) perfumaba las piscinas con esencias de rosas en las que se bañaba, ofreciendo a sus invitados caldarios aromatizados con dardo, y también alimentaba las lucernas con bálsamo en lugar de aceite.

Aquiles Tacio (2.15.2), cuyo testimonio es importante por ser un autor alejandrino —su obra posiblemente se fecha a finales del siglo II—, menciona que las mujeres de Tiro que asistían a un sacrificio iban muy perfumadas y llevaban coronas de flores de toda suerte en las cabezas. Los perfumes eran de olor a canela, a incienso y a azafrán, y las flores narcisos, rosas y mirtos.

El escritor cristiano señala que las damas más extravangantes se tiñen los cabellos de grises y los perfuman; pero advierte que los cabellos se vuelven más grises aún, pues los perfumes los resecan y quienes los usan tienen la piel más seca. Los cabellos blancos son consecuencia de la sequedad del pelo, ya que ésta absorbe el alimento propio del cabello, privándole del color. En estas observaciones Clemente sigue a Aristóteles (fr. 235 Rose) y a Ateneo (15.692BC). Aquiles Tacio en su *Leucipa y Clitofonte* (2.38.2) indica que la belleza femenina se debe a los ungüentos, a los perfumes, al tinte del pelo o a los potingues. También sabemos que el emperador Cómodo «se teñía la cabellera y la abrillantaba con polvillo de oro» *(SHA. Comm.* 17.3). Herodiano dice que Heliogábalo se presentaba en público maquillado como una mujer (5.8.1), con los ojos pintados y carmín en las mejillas (5.6.10).

En la segunda parte de este capítulo, Clemente trata del uso —muy extendido entre los alejandrinos— de las coronas *(Paed.* 2.70). Coronas de oro se colocaban en su cabeza los comensales de Trimalción *(Sat.* 60). El apologista cristiano Tertuliano *(De corona* 1) recuerda que ponerse una corona en la cabeza va contra la tradición cristiana, por ser una costumbre pagana a la que relaciona con la idolatría. Se inspira este autor en el *De coronis* de Claudio Saturnino, una obra sobre los orígenes, clases y ritos de las coronas. Petronio *(Sat.* 50) informa sobre el uso de coronas de plata durante los banquetes, ceñidas incluso por los cocineros como premio a su trabajo. Los comensales las llevaban de oro *(Sat.* 60) y alguna vez los bufones *(Sat.* 65). Herodiano

(2.14.1) nos dice que los habitantes de Roma se ponían coronas de laurel para recibir a Septimio Severo.

Considera el alejandrino una buena costumbre ir en primavera a las praderas llenas de rosas para gozar del aroma natural, pero censura, por el contrario, trenzar una corona de flores escogidas en el campo o llevarlas a casa. Las coronas se confeccionaban, según puntualiza Clemente, de capullos de rosas, violetas, azucenas, etc., desflorando la primera vegetación de la primavera. Clemente cree que las coronas enfriaban las cabelleras y como el cerebro es frío, según muchos autores (Arist. *De part. anim.* 562A, 28; Hipócrates, *De Cam.* 1.427; Plin. *NH.* 11.133), los médicos recomendaban ungirse con perfume el pecho y la punta de la nariz para que la exhalación recaliente el cerebro (Plut. *Quaest. conv.* 3.647E).

Clemente se fija en multitud de detalles que describe con minuciosidad. Señala que algunas personas llevaban la corona sobre los ojos y no podían ver, ni gozar del perfume de las flores. Establece *(Paed.* 2.71.2-5) una distinción —siguiendo a Plutarco, *Mor.* 647A-648A— entre las distintas clases de flores: unas son útiles, otras dañinas y peligrosas, etc. Así, la hiedra resfría, el nogal adormece profundamente, el narciso produce un olor pesado y embota los nervios, etc. Las exhalaciones de rosas y de violetas aminoran la pesadez de cabeza; el azafrán y la flor de alheña producen un sueño tranquilo; otras muchas reducen los excesos de secreciones de la cabeza, etc. Este párrafo parece estar copiado de Plutarco, pero posiblemente se conocían en Alejandría el uso de ciertas flores para los fines que indica Clemente.

Como en otros temas, el escritor cristiano examina el uso de la corona entre los griegos, recogiendo diferentes testimonios. Para Clemente *(Paed.* 2.72-73), la corona es símbolo de falta de preocupaciones; de aquí que se coronase a los muertos y a los ídolos que no existen. Con este motivo, Clemente ofrece un dato interesante sobre los cultos dionisíacos: las bacantes celebraban sus orgías sin coronarse, pero después de ceñirse con flores se acercan al misterio. Concluye este capítulo refiriéndose nuevamente al buen uso de los perfumes *(Paed.* 2.76), que no rechaza en bloque ya que admite que son buenos en medicina, y vuelve a enumerar las propiedades curativas de algunas flores: el aceite de azucena (extraído de las azucenas llamadas *krinoi y leiria)*, calienta, hace salir y disipa los humores y humedece la bilis (Plin. 21.127; 23.95); el aceite de narciso presta los mismos servicios que el anterior (Plin. 21.129); el aceite de mirto (compuesto por bayas y hojas de mirto), es astringente y retiene los gases del cuerpo (Plin.

23.87.159-164), etc. Somos de la opinión de que los aceites extraídos de todas estas flores se aplicaban ya en la farmacopea alejandrina, aunque Clemente los recomienda apoyándose en el testimonio de escritores famosos.

El sueño

Clemente dedica dos nuevos capítulos de *El pedagogo* a tratar diferentes aspectos de la gente rica de Alejandría, comenzando por el tema del sueño *(Paed.* 2.77-82). Recomienda ante todo que después de cenar y antes de acostarse, se agradezcan a Dios los bienes recibidos durante el día, pidiendo la protección del *Logos* durante el sueño.

Los cristianos concedieron gran importancia a la oración, escribiendo varios tratados sobre ella como el de Tertuliano, redactado entre los años 198 y 200 y dirigido a los catecúmenos. Aristides, en su *Apología* dirigida al emperador Adriano, afirma que los cristianos dan gracias a Dios continuamente.

Pasa luego a describir tanto el mobiliario del dormitorio[35] como el atuendo para dormir que no debería usarse: ricas colchas, alfombras bordadas en oro, tapices de Persia fabricados con hilos de oro, largos camisones pintados de púrpura, telas de ricos colores, cortinas, lechos «más suaves que el sueño», etcétera.

Aunque este párrafo tiene resonancias homéricas *(Il.* 24.644-646; *Od.* 4.297-299; 7.336-338) no cabe duda de que la descripción respondía al lujo en el mobiliario de las alcobas de aquella época. Heliogábalo es el primer ciudadano conocido que usó cubrecamas con adornos, prefiriendo las camas con pelusas de liebre o cabezas de perdiz *(SHA. Heliog.* 19.9). Apuleyo *(Met.* 10.20.2) menciona las alfombras bordadas en oro y púrpura, cojines de pequeño tamaño, etc., que empleaban las mujeres para mullir sus mejillas y sus nucas.

Clemente recomienda un colchón plano *(Paed.* 2.77.3) y menciona camas con patas de plata y placas de marfil, el escritor no prohíbe este mobiliario, pero tampoco lo recomienda, apoyado en los ejemplos de Diomedes *(Il.* 10.155), de Odiseo (23.195-200) y de Jacob *(Gen.* 28.11-19).

Aquiles Tacio (2.19.3-4) describe el gineceo de una casa rica, descripción que debía estar tomada del natural, y que quizás sea igual en

[35] G. Richter, *Ancient Furniture. A History of Greek, Etruscan and Roman furniture*, Oxford, 1926.

las casas de Alejandría, por ser este novelista oriundo de la ciudad y describirla, así como el Delta del Nilo, en su obra. El gineceo ocupaba un amplio sector de la casa, con cuatro habitaciones, dos a cada lado, y en medio un pasillo con una sola puerta de entrada al comienzo del corredor. Las alcobas de la parte interior las ocupaban la madre y la hija, y las dos exteriores las sirvientas. La madre cerraba por dentro la puerta del pasillo por la noche.

La procreación de los hijos

A este tema dedica Clemente el décimo capítulo de su *Pedagogo,* comienza asentando el principio de que el fin del matrimonio es tener hijos buenos y bellos; la idea está tomada de Musonio Rufo (12, pág. 662) y no tiene apoyatura en el Nuevo Testamento. En el libro judío por excelencia que canta el amor humano (y que, como indica Josefo y Teodoro de Mopsuestia, no admite el sentido alegórico que le dieron judíos y cristianos), obra del siglo V o IV a.C., no se alude a la procreación como fin del matrimonio.

Como indica H. I. Marrou[36], el alejandrino distingue —siguiendo a los estoicos— entre meta y fin, y éste sería tener buenos y bellos hijos. Condena *El pedagogo* (2.83.5) la pederastia, siguiendo la carta del Ps. Bernabé (10.6-7), prohibición en la que insiste poco después *(Paed.* 2.86.2; 2.89.1). Clemente aconseja *(Paed.* 2.87.3) desechar las relaciones contra la naturaleza, las uniones estériles, la pederastia y las pseudo-uniones de andróginos. En este aspecto —como en otros muchos— sigue los principios de la moral estoica.

La homosexualidad, a la que fueron tan dados los griegos[37], es condenada por Clemente *(Paed.* 2.88.3-89.1), apoyándose en el testimonio de Pablo *(Rom.* 1.26-27). También fue practicada por los emperadores romanos contemporáneos de Clemente; baste recordar a Cómodo *(SHA. Comm.* 5.4) y a Heliogábalo *(SHA. Heliog.* 5.3), quien andaba detrás de jóvenes a los que luego llevaba a palacio, así como

[36] *Le Pédagogue,* II, pág. 164, n. 1.

[37] K. J. Dover, *Greek Homosexuality,* Londres, 1978; J. Mercadé, *Eros Kalos,* Ginebra, 1962; C. John, *L'Eros nell'arte antica. Sesso o simbolo?,* Roma, 1922, representaciones de symplegma mitológica o humana, de relaciones amorosas con animales: pág. 127, figuras 111-115, dos de ellas del siglo III y otra con un caballo que recuerda la escena de teatro de la que se habla más adelante: la última es con un mulo, animal dionisíaco, en una copa de figuras rojas del siglo VI a.C. Uniones homosexuales se representan en copas romanas de plata, del cambio de era o de finales del siglo I: cfr. figs. 107, 116.

de gentes del teatro y anfiteatro con buenos cuerpos *(SHA. Heliog.* 4.8.5). La homosexualidad estaba en realidad muy extendida entre todas las capas sociales, como nos dice Apuleyo *(Met.* 8.3-4; 9.28.1). En el *Satiricón* y en el *Asno de oro,* de Apuleyo, aparecen frecuentemente homosexuales. En la novela de Aquiles Tacio, un griego alejandrino, titulada *Leucipa y Clitofonte* (2.35-38), se alaba el amor homosexual sobre el heterosexual, tema ya abordado por otros autores, como Plutarco *(Amat.* 3-9) o Luciano *(Amor* 25). Aquiles Tacio (1.2-8) enumera una serie de calamidades ocasionadas por las mujeres bellas, «pues es el placer que nos dan las mujeres una desgracia y es bien semejante al de la naturaleza de las sirenas, pues también ellas asesinan con el deleite de su canto». La cultura grecorromana fue en gran parte una cultura de homosexuales. Baste recordar que Sócrates, Platón, Aristóteles, Alejandro Magno o César lo fueron. Los jóvenes tenían grandes posibilidades de practicar la homosexualidad en los gimnasios, en opinión de Horacio. Séneca, el filósofo, no rechazó la homosexualidad, como tampoco Crisipo. Sí lo hizo Epicteto. En realidad, lo que se dio en la Antigüedad fue la bisexualidad. Roma no rechazó la homosexualidad hasta el siglo III.

También condena Clemente, siguiendo la ley mosaica *(Ex.* 20.14; *Deuts.* 5.18), la fornicación, el libertinaje, el adulterio y la prostitución de los jóvenes. No acepta *(Paed.* 2.92.1), siguiendo al *Levítico* (18.19), que se tengan relaciones sexuales con la esposa durante la menstruación, ni cuando aquélla está encinta. Según Marrou[38], estas últimas prescripciones son de origen estoico y fueron recibidas por Clemente a través seguramente de Filón de Alejandría, y pasaron después a los apologistas cristianos: Atenágoras (15.4.6) y Arístides (33.1). Más adelante *(Paed.* 2.95.3), Clemente prohíbe aquellas uniones que no sean para tener hijos, así como las drogas abortivas *(Paed.* 2.96.2) (también citadas por Hipólito, *Philos.* 9.12 como usadas por las mujeres cristianas en época del papa Calixto).

La prohibición de las uniones que evitan los hijos es, quizá, una alusión al uso de los anticonceptivos, pero ello no es seguro, según el citado texto de Hipólito, usaban las mujeres de la alta sociedad romana. Ni H. I. Marrou ni M. G. Bianco, en sus respectivos comentarios a *El pedagogo,* aluden, sin embargo, a que este párrafo pueda aludir a los anticonceptivos.

Clemente *(Paed.* 2.95.3), fiel a la idea estoica de que el fin del matrimonio son los hijos, prohíbe también el matrimonio entre viejos,

---

[38] *Le Pédagogue,* II, pág. 178, n. 2.

por no poder procrear. Los paganos aceptaron que el fin del matrimonio era la procreación. Baste recordar el testimonio de Luciano *(Tim.* 17) y de Frontón *(Il ad amicos* 1.12). Plinio el Joven reconoce en su obra *(Pan.* 26.5) que los matrimonios no quieren tener hijos frecuentemente. En lo que se refiere a la vida sexual, el escritor alejandrino sigue ideas de los autores paganos; así su prohibición de mantener relaciones sexuales con una mujer durante su menstruacción, arranca ya del judío Filón *(Exp. Leg.* 3.6.32), del médico Sorano de Éfeso y de Plinio *(NH.* 7.15.87). Fue una idea aceptada también por Orígenes y Jerónimo, quien en su *Comentario a Ezequiel* (18.6), redactado hacia el año 400, escribe que si un hombre tiene relaciones amorosas con una mujer durante su menstruación, nacerán hijos leprosos e hidrocéfalos. Cesareo de Arlés (muerto en el 542), sostiene, por su parte, que éstos nacerán leprosos, epilépticos o posesos del diablo, e Isidoro *(Etym.* 11.1.141) (muerto en el 636) que la sangre de la menstruación hace que los frutos no germinen, las flores se marchiten, el hierro se mohezca, el bronce se ennegrezca y los perros contraigan la rabia.

El augenismo, es decir, el estudio de los medios para asegurar una descendencia bella, del que habla Clemente, remonta a Platón, para quien la mejor edad para engendrar hermosos hijos se sitúa entre los 30 y 35 en el varón y los 16 y los 20 en la mujer. Aristóteles aconseja que las muchachas se casen a los 18 años y los hombres a los 37 o poco antes. Sorano considera que el mejor periodo para engendrar hijos es después de la menstruación[39].

---

[39] J. T. Nooman, *Contraception,* Harvard, 1965. Sobre la exposición de los hijos en Egipto en época imperial: J. Carcopino, «Le droit romain d'exposition des enfants et le Gnomon de l'idiologe», *Memoir de la Soc. Nat. des Antiq. de France,* 8, 1928, págs. 55 ss. Sobre el estoicismo medio (Musonio Rufo y Séneca), cuyo influjo fue grande en las ideas cristianas, véase VV. AA., «Philosophie. Wissenschaften, Technik, 3. Philosophie (Stoizismus)», *ANRW,* II.36.3, 1989. Sobre Filón de Alejandría que influyó igualmente mucho en la Iglesia primitiva: VV. AA., «Religion (Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit: Philon und Josephus)», *ANRW,* II.21, 1986.

Llama la atención que cuando Clemente reprende los vicios, el demonio no juegue ningún papel ya que tanto en el mundo persa como en el judío, como entre los neopitagóricos, Filón de Alejandría, Plutarco, Luciano, Apuleyo y Apolonio de Tiana (estos últimos contemporáneos de Clemente de Alejandría), jugó un papel fundamental cfr. F. E. Brenk, «In the light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW,* II.16.3, 1986, pág. 2068; J. B. Russell, *Il diavolo nel mondo antico,* Bari, 1989, al contrario de lo que sucederá en el cristianismo posterior: Véase también «La demonología en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours,* de Sulpicio Severo; en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca,* de Paladio y en la *Vida de Melania,* de Geroncio», en este mismo volumen. En la vida de Pacomio, el fundador de los cenobios, el diablo interviene activamente.

Los anticonceptivos, que no se condenan expresamente en la revelación bíblica (como tampoco el aborto ni la masturbación), fueron muy usados en la Antigüedad. Los menciona ya Aristóteles en su *Historia de los animales* (7.3.583A). Plinio en su *Historia Natural* (20.51.142-143; 24.11.18) y, principalmente, Sorano de Éfeso, médico de la época de Trajano y Adriano, en su *Tratado de Ginecolgía* (1.19.61 ss.), citado por Tertuliano y alabado por Agustín. No se le escapó a la sagacidad de Aristóteles *(Pol.* 1265B) que el exceso de población llevaba a los pueblos a la miseria y que ésta no podía ser combatida más que con una baja natalidad mediante el uso de anticonceptivos.

Crisóstomo, que nunca sostuvo que el fin del matrimonio era tener hijos, en su comentario a la *Carta de los romanos,* condena ya el uso de anticonceptivos entre casados, lo que no había hecho antes la Iglesia, ni el masturbarse, que no se condenó en la Antigüedad. Muchas mujeres recurrían a sortilegios, filtros amorosos, brevajes y otros procedimientos análogos. En la Antigüedad prevaleció el criterio aristotélico de que el feto masculino recibe el ánima a los 40 días de la fecundación y el femenino a los 80 (teoría que aceptaría Agustín, *Ex.* 21, 80). Con este criterio no se puede hablar de asesinato en el caso de los anticonceptivos *(Hist. anim.* 7.3.538), como acepta Jerónimo *(Ep.* 124.1), aunque en carta a Eustaquio *(Ep.* 22.13) califica de asesinato el que las mujeres tomen anticonceptivos para permanecer estériles.

Filón de Alejandría *(Expos. Leg.* 3.36; 3.37-42) y Musonio Rufo fueron contrarios a los anticonceptivos, al aborto y la homosexualidad porque impedían la descendencia y, al igual que también los esenios, consideraban ésta el fin del matrimonio. Los obispos de Roma en la Antigüedad no condenaron ni el aborto, ni la masturbación, ni el uso de anticonceptivos.

Algunas de las ideas de Clemente rebrotan en Agustín que utilizó mucho los anticonceptivos en su etapa maniquea *(Conf.* 4.2). Los maniqueos aceptaban el amor sexual, pero no querían tener descendencia para no poner en contacto el alma con la materia (cuerpo) que era demoníaca. Después de su conversión en el año 387, Agustín atacó ferozmente los anticonceptivos; el único método anticonceptivo usado por los maniqueos y el propio Agustín es el hoy aceptado por la Iglesia católica.

La idea de Clemente de que un hombre casado pueda convertir en ramera a su esposa si no pretende tener hijos, pasó a Agustín, quien en su *Contra Fausto* (15.7) escribe que si se excluye la procreación, los esposos no son más que viles amantes, sus mujeres prostitutas y los lechos conyugales, burdeles. Dichas ideas no pueden ser sostenidas por

un cristiano, si recordamos que, según Pablo *(1Co.* 7.2), el matrimonio es para satisfacer el amor carnal. Las teorías de Agustín sobre la sexualidad han sido demoledoras para la Iglesia de Occidente hasta los tiempos actuales. Agustín insiste en su prohibición de los anticonceptivos en otros escritos, como en su *Matrimonio y concupiscencia* (1.15.17), donde dice que las mujeres que procuran venenos para hacerse estériles, se convierten en prostitutas de sus maridos y éstos en adúlteros de sus propias esposas. En *Lazos adúlteros* (2.12) prohíbe al hombre mantener relaciones con su mujer si se impide la procreación y recuerda que éste fue el motivo por el que Onán fue castigado por Dios *(Gen.* 38, 8-10). En realidad, lo que Onán hizo fue el *coitus interruptus* ya que no quería tener hijos que no fueran suyos. Onán pecó, no contra la castidad, sino contra el mandato de dar descendencia a su hermano (levirato), costumbre familiar que aparece en la legislación hurrita, en el Cáucaso, en Arabia y sobre la que legisló el *Dt.* 25.5-10.

Séneca, en su tratado sobre el matrimonio, considera de gran maldad amar a la esposa como a una adúltera; el marido debe conducirse como tal y no como amante. Jerónimo, en su tratado *Adv. Iovin.* 1.49 copió de Séneca este párrafo.

Clemente y Agustín admiten el placer sexual sólo con el fin de procrear. Aquél no alude a la masturbación, que la Iglesia primitiva nunca penó y cuando lo hizo, mucho después, fue apoyándose en una mala interpretación del episodio de Onán. Clemente señala algunos inconvenientes de las relaciones sexuales *(Paed.* 2.95-2-3) como un pérdida de vigor.

Este pesimismo en materia sexual, por sus efectos nocivos, es, pues, de origen pagano, estoicismo, dualismo helénico y gnosticismo, y no tiene raíces bíblicas. Diversos autores griegos como Jenofonte, Platón, Hipócrates y Aristóteles considerarán el acto amoroso como una pérdida de energía. Clemente señala, en este sentido, que los atletas que se abstienen de placeres sexuales vencen más fácilmente a sus adversarios *(Paed.* 2.94.3). Así lo indicó Platón en sus Leyes para el caso del campeón olímpico *Issos* de Tarento. Sorano de Éfeso defiende también que la castidad produce buena salud física.

Sin embargo, a pesar de inspirarse frecuentemente en Musonio Rufo *(Rel.* 13), Clemente no concibe el matrimonio sólo como una unión con el fin de tener hijos sino para que los esposos se ayuden mutuamente. Reducir la moral cristiana, como ha hecho la Iglesia católica durante muchos siglos, a la moral sexual, es algo que arranca ya de Séneca el filósofo, mientras la revelación bíblica es rotundamente contraria a ella. El influjo de la moral estoica —a través de Séneca—

fue enorme; Tertuliano *(De anim.* 20) consideraba a Séneca como uno de los cristianos, a pesar de que su filosofía era panteísta, materialista e inmanentista. En este proceso de asimilación del pensamiento pagano, Clemente y su discípulo Orígenes desempeñaron un papel de primer orden.

También el alejandrino se plantea *(Paed.* 2.94-95) el problema de si es necesario casarse, concluyendo que el matrimonio es bueno y superior a la virginidad; dicha idea tampoco es defendida por ningún otro autor cristiano, que tendieron a ensalzar la virginidad. Probablemente esta defensa del matrimonio de Clemente va contra las sectas que lo condenaban, como los *Hechos de Pedro,* obra compuesta hacia 190, y, por tanto, contemporánea de Clemente, de posible origen sirio o palestino. En ella Pedro predica contra el matrimonio e incita a las mujeres a abandonar a sus esposos, seguidos después por los *Hechos de Andrés,* escrito tenido por herético por Eusebio *(HE.* 3.25.6), datados en torno al 260; los *Hechos de Tomás,* obra siria gnóstica de la primera mitad del siglo III; los *Oráculos de Sexto,* de finales del siglo II, que no recomiendan el matrimonio. Para los encratistas, fundados por Taciano, discípulo del apologista Justino, contemporáneos de Clemente, el matrimonio era un adulterio. También Marción, expulsado de su seno por la iglesia de Roma en el 144, rechazaba el matrimonio. Para Clemente *(Strom.* 3.10.68) el matrimonio no es una mera unión sexual, sino espiritual y religiosa. El estado de matrimonio es sagrado *(Strom.* 3.12.84). Clemente es contrario a las segundas nupcias *(Strom.* 3.12.82), como lo fue su contemporáneo Tertuliano, quien escribió tres tratados sobre el matrimonio y las segundas nupcias. En el *De ad uxorem,* obra escrita entre los años 200-206, aconseja a su esposa no casarse, si muere él. En la obra *De exhortatione castitatis,* fechada entre los años 204 y 212, admite que Dios tolera las segundas nupcias, que son una especie de formación, y en el *De monogamia* sigue un camino intermedio entre los gnósticos, que rechazan el matrimonio, y los católicos, que las permiten. Se fecha este tercer tratado en el año 217. Tertuliano (Hier. *Ep.* 22.22; *Adv. Iovin.* 1.13) escribió en su juventud un tratado a un amigo filósofo sobre las dificultades de la vida matrimonial, que indica sobre el matrimonio una concepción diametralmente opuesta a la de Clemente.

A pesar de ser Tertuliano contrario a las segundas nupcias, él y Taciano, dos apologistas del siglo II, contrarios a la asimilación por el cristianismo de la cultura pagana, son los primeros autores cristianos que aceptaron el divorcio y, como admitió prácticamente toda la Iglesia primitiva, las segundas nupcias después.

Clemente ofrece, por último, algunos consejos más sobre la unión sexual *(Paed.* 2.95.3), como la prohibición de la relación amorosa entre ancianos (que remonta a Filón, *De spec. leg.* 3.34-36) y que no fue seguida por la Iglesia. El autor alejandrino autoriza sólo las relaciones amorosas entre casados, mientras que la Iglesia primitiva permitió también el concubinato, como indica el cánon XVII del I Concilio de Toledo, celebrado hacia el año 400.

El vestido femenino

Clemente *(Paed.* 2.104.1) con ocasión de referirse a los bienes, alude al afán de los vestidos de lujo que tenían sin duda las damas de Alejandría; a las lanas teñidas, a los colores lujosos, a las piedras finamente grabadas, al oro trabajado, a los cabellos rizados o ensortijados en espirales, al maquillaje de los ojos, a la depilación, al uso de afeites, al tinte de los cabellos y a otros artificios que contribuyen a engaños. Aquiles Tacio (2.11.2-4) describe el vestido de la novia, que consistía en un collar de piedras de colores y en un vestido teñido de púrpura, adornado con oro. Las piedras eran de forma de rosa y una amatista tenía una montura de oro, con otras tres entre ellas. El bloque de las tres piedras unidas era negro, el cuerpo central blanco veteado de negro, y el resto de color de fuego. Esta piedra con una corona dorada imitaba un ojo de oro.

Clemente alude probablemente, al referirse a los peinados de las damas, a la moda de época de los Severos de peinarse con una especie de grandes pelucones ondulados a ambos lados de la cabeza, con prototipos como los retratos de Julia Domna, esposa de Septimio Severo, del Museo de Munich o de esta misma emperatriz como Ceres (Museo Ostiense) o las dos cabezas de mujeres desconocidas de la Carlsberg Glyptothek de Copenhague. Apuleyo nos dice que las damas adornaban sus cabezas con peines de marfil *(Met.* 11.9.3) y menciona tejidos de seda con bordados de oro.

Algunas descripciones de los vestidos de los emperadores, hechas por los historiadores antiguos, confirman también el lujo de las mujeres alejandrinas. Cómodo vestía ropas purpúreas y tejidos de oro propios de mujeres, como puntualiza Herodiano (1.14.8) y Macrino llevaba broches y un cinturón cubierto de oro y piedras preciosas, típicas de las damas (Herod. 5.2.4). En opinión de Mesa, el vestido de Heliogábalo, tejido en púrpura y oro y adornado por collares y brazaletes, era propio de mujeres (Herod. 5.3.4-5).

Como indica acertadamente Marrou, la moral que predica Clemente en su ataque a las diversas manifestaciones del lujo, se apoya en un racionalismo utilitario y en una estética funcional. Como sucede otras veces, el autor cristiano basa su moral no sólo en las Sagradas Escrituras *(Paed.* 2.105.1), sino en la historiografía griega *(Paed.* 2.105.2-3). Así, recuerda que los espartanos solo permitían vestir trajes adornados con flores y un sólo adorno de oro a las hetairas. Los arcontes atenienses, por el contrario, abandonando sus costumbres viriles, llevaban adornos de oro, vestían trajes hasta los pies y sobre la cabeza colocaban una especie de trenza *(crobylos),* reteniendo sus cabellos con redes de oro (Tuc. 1.6.3). Clemente manifiesta en sus obras un profundo conocimiento de la literatura antigua: la poesía, el teatro, la historia, la filosofía, etc., cuyos textos maneja continuamente en apoyo de sus opiniones. El escritor alejandrino considera a los hombres que recurren a este lujo, más afeminados que a las mujeres. Ya hemos visto que Cómodo se presentaba en el teatro y en el anfiteatro vestido de mujer *(SHA. Comm.* 13.4). Algunos amigos de Heliogábalo se peinaban con redecillas y cofias y se jactaban de tener maridos *(Heliog.* 11.7). El propio Heliogábalo se maquillaba la cara como una mujer, vestía ligeros vestidos y llevaba collares femeninos (Herod. 5.8.1); ante las rameras se vestía de mujer *(SHA. Heliog.* 26.5) y llevaba el pecho abultado vistiendo como las prostitutas. En otras ocasiones su calzado tenía incrustaciones de piedras preciosas, incluso esculpidas, lo que despertaba las burlas de todos. Este emperador (Cass. Dio 80.14.4) llevaba una red en el pelo; se pintaba los ojos, tiñéndolos con plomo blanco y con caolín molido.

Clemente hace algunas concesiones a las damas (cosa que ya hizo en lo referente a los perfumes), como el uso de vestidos un poco más sueltos, descartando los adornos, los dibujos detallados en los vestidos, las telas procedentes de la India o la seda demasiado fina *(Paed.* 2.112.1; 117.1; 3.56.1). Como observa Marrou, estas concesiones obedecen a la presión de las costumbres de la aristocracia de su tiempo, por lo que creemos que constituyen una prueba más de que estas descripciones responden a la realidad.

Este tema había sido tratado ya por Tertuliano en su tratado *De cultu feminarum,* dirigido a las damas cristianas ricas de Cartago. En él se dice que los adornos y los cosméticos proceden del diablo *(De cultu. fem.* 2), distinguiendo entre el vestido, que significa ambición y el cosmético, que significa prostitución *(Íd.* 4). Condena todo tipo de alhajas, de oro y plata, perlas preciosas o perlas que sólo valen por su rareza. Escribe sobre los vestidos que «un cuello delicado arrastra bos-

ques e islas y los finos lóbulos de las orejas derrochan una fortuna» *(Íd.* 9). La confirmación de estas ideas de Clemente son los retratos de Palmira en los que las damas van cargadas de joyas de todo tipo. A veces van veladas y otras no[40]. En el libro II afirma que «las que ungen su piel con pomadas, colorean sus mejillas de rojo y untan de negro sus ojos, pecan contra Dios» *(Íd.* 5). Según testimonio de Apolonio, obispo de Asia *(Hier. de vir.* 11.40), las profetisas compañeras de Montano, Prisca y Maximila, recibían donativos, se teñían los cabellos, se pintaban los párpados con antimonio, vestían ricos trajes, llevaban piedras preciosas y prestaban dinero con usura.

El mejor comentario gráfico a las descripciones de Clemente y Tertuliano son los retratos de El Fayum, donde puede apreciarse perfectamente el peinado, las joyas, el maquillaje, las pinturas y el vestido de las mujeres[41].

Otra confirmación al texto de Clemente y a los retratos de Julia Domna, es lo escrito por Tertuliano en su *De cultu feminarum* 2.7.1:

> ... Pero ¿es que no sabéis dejar en paz vuestros cabellos? Tan pronto los rizáis como los desrizáis; ya los alzáis, ya los rebajáis; hoy los trenzáis, mañana los dejáis caer lacios con negligencia afectada; en casos os cargáis con un montón enorme de pelo pretado que os colocáis unas veces a modo de casco ciñendo vuestra cabeza, otra os lo recogéis a lo alto, en forma de pirámide, mostrando el cuello al descubierto... Si no enrojecéis de peso de tal cargo, enrojeced al menos de su indignidad. No pongáis en una cabeza, que ha

---

[40] M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra,* Londres, 1978.

[41] J. Drerup, *Die Datierung der Mumienporträts,* Paderborn, 1933; K. Parlasca, *Ritratti di mummie,* Roma, 1980. Sobre el peinado de las mujeres en época de los Severos: A. García y Bellido, *op. cit.,* págs. 522 ss., figs. 972-974, 980, 982, 991, 994-995, 997, 1001; G. Lippold, *Die Skulpturen des Vaticanischen Museums,* Berlín, 1936, págs. 193 ss., n. 588; A. Mansuelli, *Galleria degli Uffizi. Le sculture,* Roma, 1961, pág. 111, fig. 135; pág. 115, fig. 143. El peinado al que alude Clemente, en forma de una especie de torre, es usado a finales del siglo II; lo lleva una dama siria (V. Zimserlin, *op. cit.,* pág. 107) y una segunda de la tumba de los Valerios, en las Grutas Vaticanas (R. Bianchi-Bandinelli, *Roma, centro del poder,* Madrid, 1970, pág. 296, fig. 334). Luciano en sus *Diálogos de las Cortesanas* (XI), Trifana y Cármides, menciona dos veces el uso de pelucas y el teñirse el pelo. P. Virgilli, *Acconciature e maquillage,* Roma, 1989. S. Perea, «El decoro de la mujer cristiana en la Iglesia primitiva», *Aldeharán* 7, 1997, págs. 28-30.

Sobre el comercio de la seda con el Oriente: M. G. Raschke, «New Studies in Roman Commerce with East», *ANRW,* II.9.2, pág. 606 ss. Sobre el comercio romano con la India, citada expresamente por Clemente, cfr.: A. Dihle, *Die Endeckungsgeschichtliche Voraussetzung des Indienhandels der Römischen Kaiserzeit,* págs. 546 ss; J. Ferguson, *China and Rome,* págs. 581 ss.

sido dignificada por el agua del bautismo, los despojos capilares de cualquier miserable muerto víctima de sus vicios o de cualquier malvado condenado a expirar en un patíbulo.

Clemente *(Paed.* 2.107.5) menciona también los vestidos demasiado delicados que se ajustan al desnudo del cuerpo. En este mismo sentido, Petronio *(Sat.* 55) recuerda a aquella joven esposa que viste gasa transparente y se exhibe desnuda en una leve neblina de lino. Los vestidos floreados dice Clemente que son propios de las bacantes que los usan en la iniciación *(Paed.* 2.108.4). Otros estaban teñidos con púrpura y pintados con frutos verdes, rosa o rojo escarlata *(Paed.* 2.108.5). También aconseja no usar los vestidos adornados con oro, teñidos de púrpura y decorados con figuras de animales, la ropa de color zafiro impregnada de perfumes y las togas ricas y variadas decoradas con piedras preciosas *(Paed.* 2.109.1). Aunque de un siglo posterior a Clemente, un buen ejemplo de vestido femenino, adornado con plantas, pintadas o bordadas, es el que lleva la orante, del Sepulcro de los Orantes del cementerio de Trasone en Roma.

El escritor cristiano recomienda, por el contrario, que las mujeres tejan vestidos ligeros y dulces al tacto, sin adornarlos con pinturas; los lavados y la inmersión en líquidos, dice, corrompen la lana y vuelven frágiles los tejidos *(Paed.* 2.111.1). Otros trajes de mal gusto son las túnicas, cortas o largas, de las mujeres y los mantos de lana y las túnicas de los varones. Son vestidos que se usaban en la realidad, pues dice: «Me avergüenzo de verdad de ver tanta riqueza dedicada a cubrir los órganos vergonzosos» *(Paed.* 2.112.2). También indica el entusiasmo que despertaban otros vestidos de lujo como los fabricados con pelos de cordero de los que se gloriaba Mileto *(Vita Dom.* 41) y que Italia alababa; los pelos se conservaban debajo de las mantas de piel como hacían los ganaderos de Tarento y del Ática *(Paed.* 2.111.3). Concluye Clemente recomendando a las damas no usar vestidos que lleguen hasta los pies, pues impiden andar y recogen el polvo de la tierra.

De estas afirmaciones se desprende que los alejandrinos vestían una túnica larga (que para el autor es pura ostentación), mientras griegos y romanos llevaban la túnica corta *(Quint.* 11.3.139) que llegaba hasta la rodilla. Clemente describe también el traje de los bailarines del teatro que llevaban a la escena su desenfreno de invertidos.

No considera bello que el vestido llegue sólo hasta la rodilla, como en el caso de las muchachas espartanas, pues no es decente que

una mujer deje al descubierto una parte de su cuerpo. A las mujeres cristianas les está prohibido llevar el cabello al descubierto; deben cubrirse la cabeza y velarse la cara *(1Cor.* 2.5.10; Tert. *De cult. fem.; De virg. vel.;* Cypr. *De hab. virg.,* etc.). Tampoco encuentra razonable que una mujer lleve velo de púrpura para llamar la atención y excitar los sentimientos más perversos. Las regiones de Tiro, Sidón y otras vecinas, eran envidiadas por la producción de púrpura (Plin. 9.127). Tertuliano, en tres tratados suyos, *De cultu feminarum* (2.7), *De oratione* (20-23), y *De virginibus velandis*, exigía que las vírgenes se cubrieran con el velo. Esta obligación se extendía lo mismo a las casadas que a las solteras, siguiendo a Pablo *(1Cor.* 11.5-6).

Estas ideas de su maestro fueron seguida por Cipriano en su tratado, escrito hacia el año 249, titulado *Sobre el porte exterior de las vírgenes,* que confirma lo escrito por Clemente sobre las damas ricas cristianas de Alejandría. Las vírgenes ricas no debían hacer ostentación de sus bienes (7), ni peinarse llamativamente, ni llamar la atención en público, ni arrebatar las miradas de los jóvenes, ni atraer los suspiros, ni echar leña al fuego de la pasión amorosa (9). Recomienda el obispo de Cartago (12) huir de las mujeres deshonestas, de los trajes de las desvergonzadas, de las joyas propias de las rameras, de los dijes de las cortesanas, no vestirse de seda y púrpura, ni engalanarse con perlas y joyas, ni teñirse los ojos alrededor con tintura negra, ni pintarse las mejillas con rojo ficticio, ni teñirse los cabellos con colores postizos, ni desfigurar el rostro y cabeza con afeites (13-14). Cipriano se dirige a todo tipo de mujeres, vírgenes, casadas y viudas (15). Puntualiza el obispo africano (15) que las damas se aplican colores y polvos amarillos, negros y rojos, o cualquier otro afeite que desfigura la fisonomía (15). A las mujeres que hacen tal cosa las considera adúlteras por desfigurar y profanar la obra de Dios (15). Todas estas afirmaciones, como se ha indicado, son una confirmación de lo escrito por Clemente y prueban que las costumbres en Cartago eran idénticas a Alejandría. Lo mismo se deduce de otros datos que añade Cipriano (18), como ir a bodas y mezclarse en conversaciones obscenas, participar en convites «donde corre el vino y se profieren palabras torpes», ir a los baños mixtos, donde se exhiben los hombres desnudos (19) y donde se prostituyen las mujeres ante las miradas curiosas y lascivas. Algunos de estos ornatos femeninos deben ser antiguos, pues Pablo *(1Tim.* 2.9-10) prohíbe rizarse los cabellos, adornarse con oro, piedras y prendas lujosas (también *1Petr.* 3.3). Los retratos de damas de El Fayum indican que lo frecuente era no llevar velo. El uso de afeites en las mujeres era costumbre antigua en el

Imperio Romano. Ovidio ya había dedicado una obra a la cosmética del rostro femenino.

Plutarco confirma todos estos datos dados por Clemente, Tertuliano y Cipriano. Según este autor las mujeres se enfadaban con sus maridos que intentan privarlas del lujo *(Mor.* 139D). Las mujeres se pintaban de rojo, se perfumaban y llevaban oro, púrpura y esmeraldas *(Mor.* 639B-C). Todas estas cosas no adornan a las mujeres *(Mor.* 141D-E) según este autor. La mayoría de las mujeres preferían quedarse en casa, a salir sin calzado dorado, sin pulseras, sin ajorcas, sin perlas y sin vestidos de púrpura *(Mor.* 142C). Las mujeres usaban vestidos de escarlata o púrpura y tocaban címbalos y tambores, todo lo cual disgustaba a los maridos *(Mor.* 144D-E). Plutarco *(Mor.* 145B) da por supuesto que no es posible desterrar el lujo de las mujeres, si se encontraban en las habitaciones de los hombres.

Luciano ridiculiza que las mujeres usen vestidos de púrpura *(Conv.* 13), sillas gestatorias *(M. Cond.* 36) y que se hagan acompañar en sus viajes de peluqueros *(M. Cond.* 32-33). Era signo de buena posición el que una mujer disponga de mantos, de esclavos y de joyas de oro *(Met.* 4). Lo que distingue a las mujeres de las cortesanas es la medida en adornarse. Magníficamente describe Luciano *(Am.* 39-43) el lujo de las mujeres, confirmando lo escrito por Clemente, Tertuliano y Cipriano igualmente:

> Por la mañana, encerradas para que ningún hombre veà su fealdad, se rodean de viejas y muchachas, tan feas como ellas, que maquillan sus desgraciados rostros con pomadas diversas, paseando —como si fuera una procesión— palanganas de plata, aguamaniles, espejos y un montón de cajas. El trenzado de los cabellos consume la mayor parte del esfuerzo, dados los artilugios que usan para elaborar el peinado; en caso de estar contentas con el color, gastan todo el dinero de sus maridos en perfumes de casi toda Arabia. Si la vestimenta provoca escándalos, mucho más las piedras preciosas que cuelgan de sus orejas, o las serpientes —¡ojalá fueran realmente!— que llevan en muñecas y brazos. Oro desde la cabeza hasta la punta de sus pies, aunque merecerían tenerlos encadenados con hierro por los talones. Y una vez que todo su cuerpo ha sido embaucado con la belleza engañosa de un atractivo bastardo, enrojecen sus mejillas impúdicas con pinturas rojas, para que su tinte carmesí pueda dar color a su palidísima y fofa piel. Tras vagabundear por la calle en una serie de actividades que corrompen el alma, se va a casa: largos baños, comidas suntuosas, hartura de golosinas, conversaciones lascivas... Éstas son las señales de una vida femenina bien equilibrada.

El velo de las mujeres no era sólo costumbre cristiana. En Grecia, en Tebas, se usaba el velo en época helenística. En las tanagras las mujeres cubren su cabeza frecuentemente con velo, así como en el sur de Asia Menor, en Tarso de Cilicia y Perge. A comienzos del Imperio en un relieve de Palmira, colocado en el peristilo del templo de Bel, se esculpieron tres mujeres veladas. En un relieve sirio, hoy en el Museo del Louvre, fechado hacia el año 200, se representa una siria velada, junto a Venus y Adonis desnudos.

Según Clemente los varones afeminados y las mujeres engañadoras importaban finas telas de Egipto, tejidos de Palestina, de Cilicia y de Amorgo, etc.; el lujo de Alejandría superaba, en su opinión, todo lo inimaginable. En este sentido, el escritor cristiano conserva el precio de algunos de estos valiosos vestidos que llegaban a ascender a diez mil dracmas áticas, cifra considerable si recordamos que un esclavo sólo valía mil.

Calzado

Clemente concluyó el libro segundo de *El pedagogo* con dos capítulos dedicados al lujo del calzado y al uso de piedras preciosas y joyas de oro.

El alejandrino comienza catalogando una serie de calzados de lujo, cuyo uso atribuye a las mujeres ricas de su ciudad. Menciona las sandalias adornadas con flores de oro, citadas también por el comediógrafo Cefisodoro en *Pollux* 7.87; llevan fijadas en las suelas filas de clavos, formando espirales. Muchas mujeres se hacían grabar escenar eróticas para que queden marcadas en el suelo y de este modo dejar pruebas de su sentimiento de hetairas. Desaconseja Clemente las sandalias decoradas con adornos de oro y piedras preciosas, las zapatillas áticas y sicionias, los coturnos de Persia o Tiro, etcétera.

Clemente admite el uso de sandalias blancas, lo que es una concesión más a la debilidad femenina, salvo cuando se emprende un viaje, ya que entonces deben calzarse zapatos untados de grasa o con suelas claveteadas. Desaconseja también a las mujeres andar descalzas, pero no a los hombres *(Paed.* 2.117.1-2), recomendando el uso de las zapatillas o sandalias llamadas *konípodes.*

El tipo de calzado a usar lo justifica Clemente, siguiendo a Musonio Rufo (19, pág. 106, 1-3), como protección de los pies de tropezones *(Paed.* 2.116.2).

Respecto al uso de piedras preciosas, Clemente *(Paed.* 2.120.1) recoge las leyendas fantásticas sobre las hormigas de la India que excavan el oro de la tierra (Her. 3.102.116; Plin. 11.111) y sobre los grifos que guardaban el oro de las entrañas de la tierra (Her. 3.116; 4.13.27) que ya celebraran Aristeo de Proconeso, Esquilo, Píndaro, etc. y que quizá tengamos representada en la lucha de un hombre contra el grifo en el grupo de Obulco (Porcuna, Jaén), de mediados del siglo V a.C.[42].

Clemente rechaza el uso de las piedras preciosas *(Paed.* 2.119.3), porque mientras los objetos necesarios, como el aire y el agua, están a la vista de todos, los innecesarios están en las entrañas de la tierra. Su afirmación de que hombres condenados a muerte son los que excavan la tierra en busca de oro culto y piedras preciosas *(Paed.* 2.120.1), vendría confirmada por las escalofriantes descripciones de Diodoro Sículo (5.35-38) sobre las minas hispanas de plata y de Agatárquides de Cnido (Diod. 3.12.2-6; 3.13.1-3) sobre las minas de oro nubias, trabajadas por mujeres.

Con motivo de referirse a las verdaderas riquezas que deben buscarlas mujeres cristianas, expresa Clemente *(Paed.* 2.120.3) un pensamiento cristiano de carácter social: Dios ha creado nuestra raza para participar en la comunión de los bienes. Todas las cosas son comunes y los ricos no deben pretender más bienes que el resto de la comunidad.

La idea de la comunidad de los bienes aparece ya en Platón *(Phdr.* 297C; *Leg.* 5.73C), pasando después al estoicismo y reapareciendo en Qumrám y el cristianismo. Clemente considera *(Paed.* 2.120.6) que no es justo que unos naden en la abundancia y otros en la miseria. Es más noble gastar el dinero en beneficiar a los hombres que en comprar oro y piedras preciosas. Recomienda hacer uso de las riquezas sin apego y sin privilegios *(Paed.* 2.121.1), lo cual él mismo reconoce que es imposible.

Clemente menciona luego otras joyas usadas por los alejandrinos: collares de oro y brazaletes *(Paed.* 2.122.3), anillos de los pies *(Paed.* 2.122.4), joyas de oro con formas de serpientes, etc. Petronio *(Sat.* 67)

[42] J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente,* Madrid, 1992, pág. 399.

describe las joyas de la esposa de Trimalción: ajorcas en espiral para los tobillos, escarpines de piel con bordes de oro, pulseras y redecillas de oro, etc., que llegaban a pesar seis libras y media.

Clemente recoge una serie de textos sacados de poetas cómicos *(CAF* II, pág. 228, n. 33) y de las *Thesmoforias* de Aristófanes (en parte conservado por Pollux 7.95 ss.) que mencionan joyas. El autor cristiano se maravilla *(Paed.* 2.124.3) de que las damas alejandrinas puedan llevar tanta carga y recuerda también los adornos de las prostitutas. Califica de idolatría este comportamiento bajo apariencia de elegancia *(Paed.* 2.127.1) mostrándose partidario de la sencillez y de las obras buenas, verdadero adorno *(Paed.* 2.129).

En el libro III de *El pedagogo,* Clemente vuelve a tratar algunos aspectos ya examinados y revisa otros nuevos. Insiste en que las mujeres no deben embellecerse, para lo cual *(Paed.* 3.4.1-4) las compara con los templos egipcios en los que los propileos y los recintos estaban profusamente adornados, las paredes brillan con piedras traídas de fuera del país, reluce el oro, la plata y el electro y resplandecen con brillo piedras traídas de la India. Si alguien entra en el recinto, le espera lo mejor: busca la estatua que habita el templo mientras su pastóforo o algún otro sacerdote encargado hace sacrificos ante el sagrario con seriedad, cantando un himno en lengua egipcia y alza un poco el velo para enseñar la imagen de su dios.

Pero en el interior no se encuentra el dios que se esperaba, sino un gato o un cocodrilo, una serpiente o algún otro animal conocido, indigno de hallarse en un lugar como éste; el dios de los egipcios aparece como un animal envuelto en trapos de púrpura. Sin duda esta descripción responde a la realidad y es una prueba más de que las narraciones de Clemente no son ficticias.

A continuación, el escritor cristiano dice que —a semejanza de estos templos— las damas van cubiertas de oro, se adornan los cabellos, se untan las mejillas, se oscurecen los párparos y ejercitan otras vanidades más. Pero si se quita el velo del templo, es decir, los vestidos, las joyas, los ungüentos, los cosméticos, etc., en su interior no hay nada *(Paed.* 3.8.4). Clemente afirma que todos estos adornos son obra de la serpiente maligna, del demonio, que transforma a las mujeres en prostitutas; el amor excesivo a embellecerse no es, en su opinión, propio de mujeres, sino de hetairas, de mujeres que cuidan poco de guardar la casa junto a su esposo y que, después de vaciarle la bolsa lo gastan en satisfacer sus deseos, en embellecerse y pasarse el día adornándose. Sin duda es esta una descripción realista de las costumbres de las damas alejandrinas de la alta sociedad.

En *Paed.* 3.6.1 continúa describiendo todos estos aspectos de la vida de Alejandría: cómo las mujeres se pasan la vida, embelleciéndose en las habitacines, para que no se rían de que se han vuelto rubias. Por la tarde salen a la luz como de una cueva; la falsa belleza y la falta de luz favorece el engaño. Clemente describe *(Paed.* 3.6.3) los estragos que hacen en el cuerpo femenino todos estos ungüentos que acaban destruyendo la belleza natural. Por la mañana fabrican unas cataplasmas que arruinan su piel: los fármacos y detergentes dañan la frescura natural. Las mujeres enferman por tener la carne ya gastada estando toda ella pintada de colores. Mientras, olvidan el gobierno de la casa y se sientan para dejarse ver, como si fueran pinturas, arruinando el matrimonio y la casa.

Clemente recoge *(Paed.* 3.7.3) otros datos más concretos aún como es que las mujeres usen sustancias extraídas del cocodrilo y se untan con la espuma de cuerpos en descomposición, utilicen el hollín —citado también por Petronio *(Sat.)*— para oscurecerse las cejas o se den colorete en las mejillas. Nuevamente condena esta costumbre aduciendo pasajes de Menandro (fr. 610), Aristófanes *(Lys.* 42-43), Antífanes (fr. 148) y Alesio (fr. 98.1-2; 7-22; 24-26) y llega a considerar que la pasión por beber y comer es menos mala que el deseo de llevar joyas de oro, vestidos de púrpura y piedras preciosas. Denuncia que algunas mujeres no se satisfacen ni con el oro que está fuera o dentro de la tierra (Plat. *Leg.* 5.278A), ni con las mercancías que llegan de la India o de Etiopía y ni siquiera del Pactolo, quedando siempre insatisfechas aunque fuesen Midas *(Paed.* 3.10.2). Este lujo exterior les lleva a exhibirse en las procesiones, rodeadas de admiradores, a andar por los templos y a perder el tiempo en las encrucijadas para dejarse admirar por todos. Clemente las considera inferiores a los animales que, como los caballos, pájaros y otros parecidos, se contentan con su natural ornato *(Paed.* 3.11.1).

En el libro 1.10 de *El pedagogo,* defendió Clemente la más absoluta igualdad del hombre y de la mujer ante Dios e instó a ésta a participar con los hombres en la comunidad cristiana. Clemente recoge en este libro una lista de mujeres que habían descollado en la Historia, como Esther, la escritora Arignote, la filósofa epicúrea Temistio, las alumnas de Platón, etc.

Esta pintura de Clemente es totalmente contraria a la de su contemporáneo Tertuliano *(De virg. vel.* 9): «No está permitido que una mujer hable en la iglesia, ni le está permitido enseñar ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reclamar para sí una participación en alguna función masculina... por no mencionar ningún cargo sacerdotal.» Este

párrafo va, pues, expresamente dirigido contra la actuación de la mujer en la época de Pablo, donde figuraban mujeres al frente de la comunidad cristiana, como Febe *(Ro.* 16.1-2); María *(Ro.* 16.6) que trabajó mucho para dicha comunidad; Trifena, Trifosa, Persida *(Ro.* 16.12), Evodia y Sintique que habían cooperado en la formación de la iglesia de Filipo *(Flp.* 4.2). En Jerusalén la comunidad cristiana se reunía en casa de María, madre de Marco *(Hch.* 12.12). Las cuatro hijas de Filipo eran profetisas *(Hch.* 21.9). Una profetisa de nombre Jezabel fue acusada de corromper la iglesia de Thyatira *(Ap.* 20).

Tertuliano sabía *(De praescrip. haer.* 41) que en las sectas cristianas las mujeres enseñaban, discutían, exorcizaban, llegando incluso a bautizar, lo que indica que eran obispos. En las sectas de Marción y de Valentín, las mujeres gozaban de igualdad respecto a los hombres. Marción les permitía desempeñar los cargos de sacerdote y de obispo a juzgar por las funciones que desempeñaban.

Entre los carpocracianos, los gnósticos, los marcionitas o montanistas, las mujeres ocupaban altos cargos en la comunidad. Los montanistas, una secta profética radical, tenían a Prisca y Maximila por fundadoras, Tertuliano *(De bapt.* 1) atacó a la «víbora» que dirigía una comunidad en África. La Iglesia acabó imponiendo el criterio de Tertuliano, no el de Clemente, y la postura ambivalente de Pablo de obediencia de la mujer al marido *(Col.* 3.18; *Ef.* 5.22 y *1Pe.* 3.1).

La «toilette» de los varones

Los varones alejandrinos también se embellecían. A este tema dedica Clemente el capítulo tercero de su obra. Son adúlteros y afeminados que cuidan su cabellera como las damas, razón por la cual la ciudad está llena de barberos, depiladores y embreadores.

Los hombres se depilaban los pelos con cera y no se avergonzaban de presentarse así *(Paed.* 3.15.4). Pero el embellecimiento masculino no quedaba aquí: también se teñían la barba, se ungían los cabellos canosos o se teñían de rubio y los peinaban como las mujeres. Para volverse jóvenes y deshacerse de la vejez, se pintaban.

Esta costumbre de maquillarse viene confirmada por lo que Herodiano (5.4.10) cuenta de Heliogábalo: que «aparecía en público con los ojos pintados y con carmín en sus mejillas, afeando su rostro... con maquillajes lamentables». Apuleyo, en su *Asno de oro* (8.26.6) dice de los sacerdotes de la diosa siria Atargatis: «cada cual se arreglaba con monstruoso disfraz, aplicándose una pasta arcillosa a la cara y sobre-

cargando sus ojos de pinturas». En el *Satiricón* (23) se menciona un mariquita que entre las «arrugas de sus mejillas tenía tanto colorete que se diría una pared desconchada y a punto de desplomarse por la lluvia». Siglo y medio después, Paciano, obispo de Barcelona, en su tratado *De Poenitentia* (10) alude a los afeites de los hombres.

Dos siglos después, Prudencio *(Am.* 285-287) describe a los hombres afeminados, refiriéndose a los vestidos de sedas importadas del Oriente, a las telas brocadas, a los trajes teñidos, a las telas transparentes y a los vestidos exóticos que imitaban el plumaje de los pájaros multicolores.

Clemente considera propio de hombres afeminados peinarse el cabello, afeitarse con la navaja para aparentar mayor belleza, quitarse los pelos, pulirse las mejillas, etc. y dice que algunos llevaban figurillas esféricas a la altura del pie o colgadas del cuello *(Paed.* 3.17.4). Sabemos, en este sentido, que Trimalción llevaba un brazalete de diez libras de peso y que lucía un brazalete de oro y una pulsera de marfil abrochada con placa de esmalte *(Sat.* 32).

Clemente insiste *(Paed.* 3.18.1) en que este comportamiento es propio de hombres perdidos, dignos de ser recluídos en un gineceo, considerando distintivo del verdadero hombre la barba, signo de virilidad. Nos dice también *(Paed.* 3.21.1), que a los jóvenes esclavos se les embellecía para deshonrarlos. Apuleyo *(Met.* 26.8.5) describe a un esclavo joven, muy fornido, habilísimo flautista que tocaba su instrumento en las procesiones de la diosa siria y que «en casa multiplicaba sus servicios como concubino de la comunidad (de sacerdotes)».

Los jóvenes esclavos mantenían frecuentemente relaciones amorosas con sus dueños (Petr. *Sat.* 28.45; 74.80), como Filocómodo con el emperador Cómodo (Herod. 1.17.3). La moral pública de Alejandría dejaba, pues, mucho que desear. Clemente se queja del grado de licencia, molicie, iniquidad y lujuria a que había llegado la ciudad y que en su época había tomado ya carta de ley.

En los pórticos de la ciudad, dice el escritor cristiano, las mujeres venden públicamente sus cuerpos por placeres desvergonzados, mientras los jóvenes —en clara alusión a la prostitución homosexual masculina— enseñados a renegar de su naturaleza se vuelven mujeres. Apuleyo *(Met.* 8.26.1-2) dice que los homosexuales se hablaban entre ellos en femenino, como los sacerdotes de Atargatis o como el propio Attis hizo después de su castración voluntaria.

A continuación vuelve Clemente sobre este mismo punto que considera una lacra de todas las grandes ciudades; los hombres tienen pasiones de mujeres, mientras las mujeres hacen de hombres en con-

tra de su naturaleza, comportándose juntos como marido y mujer. Lo mismo afirma el *Apocalipsis de Pedro,* de la segunda mitar del siglo II, que describe las penas de los condenados. El lesbianismo debía estar muy extendido. Luciano en sus diálogos sobre las meretrices, *Clonarión y Lecina* (5), cuenta los amores de dos mujeres.

Los hombres afeminados son reconocibles, según Clemente *(Paed.* 3.23.3), por signos exteriores; tienen la voz delicada, el vestido de color, suave al tacto, por los zapatos, pero también por su comportamiento, la manera de caminar, de mirar, etc. Sólo prestan atención a sus cabellos y poco falta para que recojan sus cabelleras en redes, como hacen las damas *(Paed.* 3.23.5).

Concluye Clemente este capítulo recogiendo varios ejemplos de pueblos que se comportaban de distinta manera que el suyo, como los celtas, los escitas, los germanos y los árabes.

La servidumbre

La vida desenfrenada y de lujo de la sociedad alejandrina necesitaba de una servidumbre variada y numerosa, ya que los ricos evitaban servirse ellos mismos y recurrían a un grupo numeroso de esclavos *(Paed.* 3.26.1).

Toda esta caterva de servidores la clasifica Clemente en varios grupos: unos trabajan para la voracidad de los amos, como los trinchadores y los cocineros finos que preparaban salsas, dulces y sorbetes, etc.; otros se ocupaban de los vestidos superfluos; otros guardaban, como grifos, los objetos de oro y plata, limpiaban las tazas y preparaban todo lo necesario para el convite; otros limpiaban los jumentos.

Gran número de coperos y bellos jóvenes trabajaban en las casas de los ricos, como también esteticistas de ambos sexos que se ocupaban del ornato de las damas, como se aprecia en una pintura de Herculano[43]. Algunos de ellos sostenían los espejos, otros preparaban el velo, etc. En un relieve del Museo della Civiltà Romana, en Roma, se representa la *toilette* de una dama ante el espejo acompañada de sus sirvientas; una de las cuales le arregla el moño. Trabajaban también en estas casas esclavos que actuaban de «celestinos», cosa que confirma Apuleyo *(Met.* 10.20.2), si bien se cree generalmente que no servían para satisfacer el deseo sexual.

---

[43] J. Charboneaux, R. Martin, F. Villard, *op. cit.,* pág. 120, fig. 119.

Los ricos se hacían llevar en literas por esclavos *(Paed.* 3.27.3); de vez en cuando levantaban la cortina para mirar alrededor. Apuleyo en su *Metamorfosis* (10.3-4) menciona los lujosos vehículos, las cómodas carroza con sus cortinas parcialmente echadas; los arreos de caballería de estos vehículos eran de oro; la albarda, colorada; los frenos, de plata; las riendas, repujadas, y los cascabeles, de fino tintineo. Heliogábalo *(SHA. Heliog.* 29.1) usaba vehículos de oro e incrustaciones de pedrería, pues despreciaba los de plata, marfil o bronce que eran propios de gente rica.

Según Clemente, los ricos alejandrinos se hacían transportar de un templo a otro para hacer sacrificios, acompañados de pobres y viejos hambrientos, de parásitos que arruinaban las casas pidiendo a los charlatanes ciertos filtros para el amor o para arruinar un matrimonio *(Paed.* 3.28.3). De todo ello hay abundantes noticias en el *Asno de Oro.*

Algunos maridos poseían estos filtros, otros los deseaban o se los prometían los charlatanes. Clemente comenta *(Paed.* 2.28.4) que éstos no sabían que se les estafaba. En Alejandría, como en todas las grandes ciudades (sobre todo si eran puertos de mar), pululaban gran cantidad de esclavos de la lujuria y de hetairas que procedían de diferentes regiones. Alejandría atrajo gente viciosa o, mejor, que vivía del vicio, de todos puntos del mundo. Incluso los burdeles eran organizados por los propios emperadores como Cómodo, que reunió en un lupanar de Roma «a unas mujerzuelas esclavas, prostitutas de excepcional belleza» *(SHA. Comm.* 2.8), o Heliogábalo *(SHA. Heliog.* 24.2) que tenía unos burdeles para sus clientes, amigos y esclavos.

Las damas se delitaban con el trato de hombres afeminados. En sus casas corrían turbas de lengua desenfrenada que Clemente califica de cuerpo impuro, de palabra deshonesta, viles por los servicios impúdicos que prestan ministros del adulterio. Éstos ríen y charlan, hacen gestos indecentes con la nariz sólo por libertinaje, buscando deleitar con palabras y con actos impuros *(Paed.* 3.29.2). A veces —sigue diciendo Clemente *(Paed.* 3.29.3)— los mismos fornicadores o la turba de homosexuales, que los imitan, se irritan y con la nariz hacen un ruido parecido al de las ranas.

Clemente ofrece otros datos de interés sobre el comportamiento de las ricas damas alejandrinas. Algunas que son más honestas que las anteriores, alimentan pájaros llegados de la India y pavos de Media, pasando las horas junto a ellos *(Paed.* 3.30.1). También el emperador Heliogábalo *(SHA. Heliog.* 20.36-21.2) tenía loros y pavos reales, ruiseñores y faisanes.

Menciona Clemente que algunas viejas cuidaban un periquito de

Malta pero despreciaban a un viejecito más amable que un pájaro y que no atendían a los jóvenes huérfanos, pero alimentaban papagayos y urracas. Estos animales aparecen representados en un mosaico en *opus vermiculatum* del palacio atálida de Pérgamo, fechado entre los años 150-180 d.C.[44]. Insiste Clemente en que también exponían a los niños concebidos en casa mientras ciudaban de las crías de los pájaros *(Paed.* 3.30.2).

Precisamente el amor a los animales, junto al amor a la naturaleza, es una de las más bellas herencias del mundo grecorromano[45]. Las casas de Pompeya estaban adornadas con mosaicos decorados con peces, aves y animales; en la Casa de Fauno se conserva un paisaje nilótico lleno de animales y plantas[46] y un pavimento con representaciones de gatos, patos, peces, pájaros y conchas[47]. Recordaremos también las palomas bebiendo en un recipiente del palacio adrianeo de Tívoli, copia de un original de Sosos de finales del siglo II a.C., que existió en Pérgamo[48].

Clemente menciona, en este mismo párrafo, el control de la natralidad mediante el abandono de los hijos, que estuvo muy extendido en la Antigüedad, siendo prohibido —por influencia cristiana— sólo en el 374 d.C. Séneca *(De ira* 1.15), alude a él como práctica corriente en Roma. En opinión de Suetonio *(Calig.* 5) su aplicación dependía de la decisión de los padres. Filón de Alejandría, muerto entre el 45 y el 50, establece en su obra un lazo de unión entre el aborto y el infanticidio *(Exposit. Leg.* 3.20.110), lamentándose de que éste sea una práctica muy extendida en su tiempo.

El cristianismo condenó pronto el infanticidio, como hizo el apologista Justino, muerto hacia el 165 *(1Apol.* 27) y lo considera un asesinato. Lactancio, contemporáneo de Diocleciano y Constantino, escribe en sus *Instituciones divinas* (5.19.15) que los paganos estrangulan a sus hijos o, si eran piadosos, los abandonaban.

Infanticidio y aborto son frecuentemente citados juntos por los escritores cristianos. Así, la *Carta de Bernabé* dice tajantemente «tú no matarás el feto por aborto, ni al recién nacido» (19.5). El apologista Atenágoras, en su *Apología* al emperador Marco Aurelio (35), condena

---

[44] J. J. Pollitt, *op. cit.*, fig. 239.

[45] G. Richter, *Animals in Greek Sculture,* Nueva York, 1930; J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art,* Londres, 1973; J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth,* Londres, 1977.

[46] J. J. Pollitt, *op. cit.*, pág. 226, fig. 240.

[47] *Íd.*, pág. 223, fig. 237.

[48] *Íd.*, pág. 222, fig. 232.

a las mujeres que se medican para abortar y a las que abandonan a sus hijos. Tertuliano *(Apol.* 9.7) escribe hacia el 198 que los recién nacidos son asfixiados en el agua por los paganos, expuestos al frío y al hambre o arrojados a los perros. El apologista africano no encuentra diferencias entre abortar y matar al recién nacido. Por su parte Minucio Félix, otro apologista cristiano de finales del siglo II, indica *(Oct.* 30.2) que los paganos exponen a sus hijos recién nacidos para que los devoren los pájaros o los animales salvajes. Los emperadores Septimio Severo y Caracalla, contemporáneos de Clemente, castigaron a la mujer que privara impunemente a su esposo de descendencia. En las *Metamorfosis* (2.23-30; 9.5-7, 15-28) las mujeres envenenan a sus maridos para poder heredarlos. Utilizan celestinas en sus adulterios, y ponen continuamente en ridículo a sus esposos.

Baños

El capítulo cuarto del libro III está dedicado al baño, que ocupaba gran parte del día *(Paed.* 3.31)[49]. Se pregunta Clemente qué tipo de baños usaban las damas alejandrinas, a lo que responde: casas artísticas, fijas o portátiles, cubiertas de telas transparentes, sillitas adornadas con placas de oro y fabricadas en plata, con braseros de carbón vegetal. Clemente ofrece datos interesantes sobre estas mujeres que comían y se emborrachaban en el baño. Los objetos de plata los mostraban ya fastuosamente en el baño, demostrando así su riqueza[50], y probando al mismo tiempo que sin ciertos objetos no pueden vivir ni sudar *(Paed.* 3.31.2).

Las mujeres, que no se desnudan delante de sus esposos, son vistas en los baños desnudas. En ellos no se avergüenzan de mostrarse así a los demás, como en una carnicería *(Paed.* 3.32.1). Una confirmación de este pasaje lo tenemos en un mosaico de Piazza Armerina (fechado entre los años 310-330), perteneciente a una mansión de un alto funcionario romano, donde las mujeres juegan en la piscina en bikini[51]. Adriano legisló que hombres y mujeres no se bañasen juntos (Cass.

---

[49] VV. AA., *Les thermes romains. Actes de la table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome,* Roma, 1991; Nielsen, *Thermae et balnea. The architecture and Cultural History of Roman Public Baths,* 1990.

[50] A. Reggiani, *Educazione e scuola,* Roma, 1990; H. I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad,* Madrid, 1985.

[51] A. Carandini, A. Ricci, M. de Vos, *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina,* Palermo, 1982, pág. 154, fig. 73: griegos en estadio o circo.

Dio. 69.8.2; *SHA. Hadr.* 18.11). Marco Aurelio separó otra vez los baños mixtos *(SHA. M. Ant.* 23.8).

Las damas desvergonzadas según Clemente, excluían a los extranjeros, pero se lavaban desnudas en compañía de sus esclavos, también desnudos, haciéndose limpiar por ellos y permitiendo que las tocaron sin temor.

Clemente concluye este apartado recomendando *(Paed.* 3.33.3) que en casa se guarde uno de los esclavos, en las calles de los transeúntes, en el baño de las damas y a solas de uno mismo. Clemente *(Paed.* 3.46.1) admite que las damas entren en el baño para limpiarse y conservarse sanas. Sabemos que los ricos se bañaban continuamente, como Trimalción (Petr. *Sat.* 28.72-73) y que, en ocasiones, se hacían echar agua por muchos esclavos *(Paed.* 3.46.3).

Tampoco descarta Clemente un uso razonable de las riquezas y recomienda ser generosos con el vecino. Precisamente la limosna fue siempre muy practicada entre los cristianos. El apologista Justino *(Apol.* 67) recomendaba a los cristianos dar limosnas que eran luego depositadas en una caja común para socorrer a las viudas, a los huérfanos, a los que se encontraban en alguna necesidad, en socorrer a los prisioneros, a los que habían naufragado, etc. Tertuliano *(Apol.* 39) confirma la existencia de esta caja común entre los cristianos.

Asiente Clemente *(Paed.* 3.34.2) la igualdad entre amos y siervos, lo que ya afirmó tajantemente Pablo *(Cor.* 7.21-22; 12.13; *Gal.* 3.28) y se muestra partidario de la frugalidad en todos los aspectos de la vida, aceptando que para los jóvenes es suficiente ir al gimnasio y al baño *(Paed.* 3.49.1). En cambio, las mujeres no deben entregarse a deportes fatigosos, ni practicar la lucha o la carrera, sino que deben trabajar la lana, cocinar, preparar las camas, atender al esposo y servirle la comida *(Paed.* 3.49.2-4). Por último, se muestra partidario de la pesca y de manejar la azada, pero desaconseja los ejercicios de lucha *(Paed.* 3.51.1-2).

Esta afición de los antiguos por la pesca —y más aún siendo Alejandría un puerto de mar— queda bien patente en los numerosos mosaicos adornados con este tipo de escenas, como los de Susa (la antigua *Hadrumentum),* Casa de Virgilio[52], fechado entre los años 200-210;

---

[52] K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, págs. 81 ss., lám. 119; M. Blanchard-Lemée, «La mer: des poissons, des navires et des dieux», *Sols de l'Afrique Romaine. Mosaïques de Tunisie,* París, 1955, págs. 121-145; M. H. Fantar, *La terre et la mer. La Mosaïque en Tunisie,* París, 1994, págs. 112-125.

el de *Hippo Regius,* Casa de Isguntus, datado entre los años 210-260[53]; el de Djemila, Casa del Asno, de finales del siglo IV o comienzos del siguiente[54]; de Piazza Armerina[55], etcétera.

También la afición de los antiguos por las labores del campo está confirmada por mosaicos como los de la Casa de los Laberios de Oudna, con todo tipo de escenas rurales, datado entre los años 160 y 180[56] o el de Cherchel, la antigua *Caesarea,* fechado entre los años 200 y 210[57].

En el capítulo undécimo de su obra, Clemente traza un cuadro más suave de la vida. No prohíbe totalmente llevar joyas de oro o vestidos delicados *(Paed.* 3.53.1), pero recomienda vestir sencillamente y de blanco *(Paed.* 3.53.4). Las damas pueden ir adornadas para agradar al marido *(Paed.* 3.57.2) y los anillos son permitidos para sellar *(Paed.* 3.58.2). A su vez los sellos deben representar una paloma, un pez, una nave llevada por el viento o una lira *(Paed.* 3.59.2).

Considera que los varones deben llevar barba y cortarse alrededor los cabellos *(Paed.* 3.61.1) y que las damas tengan cabellos suaves sujetados por una sencilla hebilla al cuello *(Paed.* 3.62.2). No deben usarse postizos, ni teñirse el pelo *(Paed.* 3.63.3) y el rostro debe embellecerse moderadamente *(Paed.* 3.64.1). La mujer debe cuidar, sobre todo, el paso y la voz *(Paed.* 3.6.8). Nos dice Clemente que algunas de ellas masticaban goma y prohíbe a los varones detenerse en la barbería y charlar en las tabernas, así como ir detrás de las damas que paseaban *(Paed.* 3.75.1), jugar a los dardos o asistir a los espectáculos musicales y al teatro[58]. En esta última prohibición sigue Clemente una tradición cristiana contra los espectáculos del teatro[59], anfiteatro[60] y

---

[53] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.,* págs. 101 ss., lám. 124.

[54] K. M. D. Dunbabin, *op. cit., passim,* lám. 128; M. H. Fantar, *op. cit.,* págs. 94-112; M. Ennaïfer, *Sols de l'Afrique Romaine,* págs. 167-187.

[55] A. Carandini, A. Ricci, M. de Vos, *op. cit.,* págs. 149 ss., fig. 88, págs. 149-155.

[56] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.,* págs. 51, 112, lám. 103.

[57] *Íd.,* pág. 104, láms. 102-105.

[58] M. P. Guidobalbi, *Musica e danza,* Roma, 1992, con bibliografía.

[59] W. Barf, *I Romani a teatro,* Bari, 1986; M. Bieber, *The History of Greek and Roman Theater,* Princenton, 1939; VV. AA., *El teatro en la Hispania Romana,* Badajoz, 1983; Landes, *Le goût du théâtre à Rome et Gaule Romaine. Catalogue,* 1989. En general: J. N. Robert, *I piaceri a Roma. Le feste, i banchetti, l'eleganza, le donne, l'arte, le terme, il circo, la dolce vita nella città dei Cesari,* Milán, 1985.

[60] D. Mancioli, *Giochi e Spettacoli,* Roma, 1987; C. W. Weber, *Panem et circenses,* Milán, 1986; J. C. Golvin, Ch. Landes, *Amphitéatres et Gladiateurs,* París, 1990; Ch. Landes, *Les gladiateurs. Catalogue de l'Exposition,* 1987; C. Domergue y otros, *Spectacula. Gladiateurs et Amphitéâtres. Actes du Colloque,* 1987; J. M. Blázquez, G. López Montea-

circo[61], que aparece ya en el apologista Taciano *(Orat. 22.23)* (quien considera los teatros griegos escuela de vicios, la arena un matadero y la música, pecaminosa), en Minucio Félix *(Oct. 12)*, en Tertuliano *(De spect.)* y en las obras de Arnobio y Lactancio. El carácter religioso de estos espectáculos paganos no se le escapó ni a Tertuliano *(De spect. 4)* ni a Novaciano *(De spect. 2)*.

En la ley de Urso (Osuna) (70-71), que remonta al año 44 a.C., los espectáculos están dedicados a la tríada capitolina; eran, por tanto, rituales que tenían que costear los dunviros y los ediles al comenzar el ejercicio del cargo[62]. Por esta razón, los escritores cristianos los atacaron, considerándolos manifestaciones idolátricas. Clemente alude también a las inmoralidades de los teatros. Cipriano, en la *Carta a Eucracio,* llama al teatro «vergonzosa ocupación... impuro e innoble contagio. Delito será no sólo el vestirse de mujer, sino el ejercer el magisterio de la desvergüenza, imitando aún los gestos a los impúdicos y afeminados... a hacer de un hombre una mujer y a cambiar el sexo, perversidad de gente corrompida y viciosa».

El mismo obispo de Cartago, en su opúsculo a Donato (8-9), del año 249, arremete violentamente contra el teatro por representar inmoralidades de los hombres y de los dioses. Esta afirmación de Cipriano, tiene su confirmación en la *Historia Augusta.* Heliogábalo *(SHA. Heliog. 25.4)* ordenó que los adulterios que se celebraban en las representaciones teatrales fuesen reales.

La gente del espectáculo gozó de gran aceptación entre algunos emperadores contemporáneos de Clemente y los espectáculos fueron, en manos de los emperadores, un arma política empleada para aumentar la popularidad entre la masa de la población. Así, Cómodo, frecuentaba el teatro con bufones y actores (Herod. 1.13.7) y aprendió a conducir carros y a luchar contra las fieras (Herod. 1.13.8), llegando a enfrentarse contra cien leones soltados al mismo tiempo. Dión Casio (73.10.2-3; 16.1.18.1), contemporáneo de los Severos, confirma lo escrito por Herodiano sobre Cómodo. Puntualiza el historiador que mató con sus propias manos cinco hipopótamos y dos elefantes en dos días sucesivos, también rinocerontes, un camello y cien osos. Una

---

gudo, M. L. Neira, M. P. San Nicolás, «Pavimentos africanos con espectáculos de toros. Estudio comparativo a propósito del mosaico de Silin (Tripolitana)», *A Afri.* 26, 1990, págs. 155 ss.; J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993; C. Vismara, *Il supplizio come spettacolo,* Roma, 1990, con bibliografía.

[61] J. Humphrey, *Roman Circuses. Arenas for chariot racing,* Londres, 1986; Ch. Laudes, *Le cirque et les courses de chars, Rome-Byzance, Catalogue de l'Exposition,* 1990.

[62] A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España Romana,* Madrid, 1953, págs. 195 ss.

vez condujo trece caballos de carreras en dos horas. También fue gladiador e incluso quiso trasladarse a vivir a la escuela de gladiadores. Caracalla (Cass. Dio. 78.21.2) hizo a un esclavo, dedicado al teatro y danzarín, comandante del ejército y prefecto. Este emperador se dedicó a las carreras de carros y a luchar contra las fieras (Herod. 4.7.2; 12.6.7) y Geta se interesó por la palestra (Herod. 4.3.3). Heliogábalo, según Herodiano (5.7.6-7), encomendó los puestos de mayor responsabilidad del imperio a aurigas, cómicos y mimos.

El emperador Níger, a finales del siglo II se entregó, después de su proclamación como *augusto*, a fiestas y espectáculos (Herod. 2.8.9). En Antioquía y su región se celebraban por aquellos años fiestas casi diariamente a lo largo de todo el año (Herod. 2.7.9). Septimio Severo, nada más entrar en Roma, ofreció espectáculos a los habitantes de la ciudad (Herod. 2.14.5). Sus hijos fueron corrompidos en Roma, según Herodiano (3.10.3) por el excesivo afán de espectáculos, carreras de carros y bailes; ambos eran muy aficionados al teatro (Herod. 3.10.4).

Estos emperadores contemporáneos de Clemente fueron grandes constructores de edificios públicos en Roma. Caracalla construyó las gigantescas termas que llevan su nombre y Heliogábalo (Herod. 5.6.6) «circos para las carreras de carro y teatro, pensando que agradaría al pueblo si le ofrecía carreras de carros y todo tipo de espectáculos y fiestas». También el emperador Cómodo *(SHA. Comm.* 17.5) levantó unos baños.

El arte confirma esta afición de los romanos por los espectáculos que eran para el pueblo verdaderas drogas. Baste recordar los relieves con escenas de circo del Museo Laterano, con magistrado del circo, de época adrianea[63] y de Foligno, de época de Antonino Pío, que es la representación más realista de carreras de circo que nos ha dejado la Antigüedad[64], o los mosaicos de Zliten, del siglo II (?)[65]; de El Djem (la antigua *Thysdrus)* en la *Sollertiana Domus,* datados entre los años 180-200[66]; de Smirat, fechado entre 240 y 250[67]; de Le Kef, de mediados

---

[63] R. Bianchi-Bandinelli, *op. cit.,* pág. 263, fig. 294.

[64] *Íd.,* pág. 288, figs. 324-325. También G. Leippoold, *op. cit.,* págs. 128 ss., láms. 48, 546.

[65] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.,* págs. 17 ss., láms. 46-48.

[66] *Íd.,* pág 66, láms. 50-51; 70-71, lám. 56, de finales del siglo II; págs. 78 ss, lám. 69, entre los años 200-220; M. Khanousi, «Jeux d'amphithéâtre et spectacles athéletiques», *La Mosaïque en Tunisie,* págs. 156-175; M. Yacoub, «Le fol amour des jeux de cirque», *Sols de l'Afrique Romaine,* págs. 189-217; J. C. Golvin, Ch. Landes, *Amphithéâtres et Gladiateurs,* París, 1990; D. Mancioli, *Giochi e Spettacoli,* Roma, 1987; C. Vismara, *Il supplizio come spettacolo,* Roma, 1990.

[67] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.,* pág. 67, lám. 54.

del siglo III[68]; de *Hadrumentum,* en torno al 250[69], etc. Las mujeres tenían gran afición por los pantomimos, desde finales del siglo I (Suet. *Dom.* 3.2). La abuela de Plinio el Joven *(Ep.* 7.24.1-7) era muy dada a ver los juegos de sus pantomimos; cuando los veía aconsejaba a su nieto que se ausentase.

Somos de la opinión de que la pintura que Clemente ha trazado de la vida de Alejandría, responde a la realidad, que no sería, a su vez, muy diferente de la de Roma. Es una pintura realista, que abarca todos los aspectos de la vida, en sus más variados detalles. Algo parecido al famoso mosaico de Palestrina, del año 80 a.C., que describe gráficamente la vida animada y variopinta de las riberas del Nilo[70].

Se deduce de la descripción de Clemente que la aplicación de los preceptos cristianos dejaba mucho que desear entre la alta sociedad cristiana alejandrina. Ello no es de extrañar. Tertuliano en su tratado *De virginibus velandis,* obra escrita antes del 207, critica amargamente, a lo largo de sus páginas, la conducta del clero.

Dión de Prusia, en su *Discurso al pueblo de Alejandría* (32) en época de Trajano, describe a los alejandrinos como frívolos, coincidiendo con la pintura que hace Clemente, amigos de los espectáculos, principalmente de las carreras de caballos y de los conciertos, que les hacían perder toda compostura. Ello se debe a ser la ciudad un puerto, cosmopolita, caracterizado, según este autor (32.37) «por la partida y llegada de los barcos, la sobreabundancia de población, de mercancías y de naves».

La importancia de lo escrito por Clemente es grande, pues, como escribe P. Brown[71], «las exhortaciones filosóficas, que los escritores como Plutarco y Musonio Rufo dirigieron a los lectores de las clases superiores, las aceptaron con entusiasmo, los guías cristianos, como Clemente de Alejandría, a finales del siglo II y las transmitieron deliberadamente a los comerciantes y artesanos. Las exhortaciones filosóficas permiten a Clemente presentar el cristianismo como una moral

---

[68] *Íd.,* pág. 69, lám. 54.

[69] *Íd.,* págs. 60 ss., láms. 60-62.

[70] J. Charboneaux, R. Martin, F. Villard, *op. cit.,* págs. 177 ss., figs. 181-189. Como punto de comparación de todo lo dicho, véase también «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las Cartas de San Jerónimo», en este volumen; J. M. Blázquez, *Homenaje al prof. Presedo,* Sevilla, 1994, págs. 305-318. Sobre la pavorosa pobreza que sólo socorrían los cristianos: C. R. Whittaker, «El pobre», en A. Giardina, *El hombre romano,* Madrid, 1991, págs. 319 ss.; A. R. Hands, *Charities and social aid in Greece and Rome,* Londres, 1968.

[71] *Histoire de la vie privée de l'Empire Romain à l'an mil,* París, 1985, págs. 240 ss.

realmente universalista, enraizada en un sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de igualdad de todos los hombres ante su ley. La democratización rapidísima de la contracultura de los filósofos de la clase superior llevada a cabo por los dirigentes de la iglesia cristiana es la más profunda revolución de la Antigüedad tardía. Toda persona que lea los escritos o los papiros cristianos, como los textos hallados en Nag Hammadi, cae en la cuenta de que el pensamiento de los filósofos, aunque haya podido ser ignorado por el ciudadano medio importante, ha terminado a través de la predicación y las especulaciones cristianas, por formar un sedimento profundo de nociones morales, repartidas entre la gente baja». A pesar de esta descripción de la vida licenciosa de la Alejandría cristiana, el médico contemporáneo de Clemente, Galeno (129-199), a finales del siglo II, quedó estupefacto ante el desprecio de la muerte por los cristianos, y por su abstención de la cohabitación. Los cristianos, según este autor, por su autocontrol y disciplina, se elevaban a la altura de los auténticos filósofos.

Hay que recordar para enjuiciar bien la moral defendida por Clemente lo escrito por P. Veyne[72] que, «entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos, se produjo un gran acontecimiento mal conocido: la metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales. Al término de esta metamorfosis, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio. Ahora bien, esta transformación maduró independientemente de cualquier influencia cristiana; estaba ya acabada cuando se difundió la nueva religión y se puede pensar, incluso, que los cristianos simplemente se apropiaron de la nueva moral de las postrimerías del paganismo».

[72] *La sociedad romana*, Madrid, 1990, págs. 169 ss. En esta época se generalizó entre los paganos la idea de que el fin del matrimonio era la procreación de los hijos.

Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)

Es bien sabido que las cartas de Jerónimo[1] son una pintura realista de la sociedad romana del Bajo Imperio, en la que el monje de Belén le tocó vivir. En ellas fustiga sin compasión los vicios de los más

[1] Utilizamos las ediciones de las cartas de Jerónimo de S. Cola, *San Girolamo, Le lettere*, I-IV, Roma, 1983; J. Labourt, *Sain Jérôme. Lettres*, I-VIII, París, 1982, 1963; D. Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo*, I-II, Madrid, 1962. Las traducciones son de este autor, a veces retocadas. Sobre el Bajo Imperio en general: P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971; A. Chastagnol, *La fin du Monde Antique*, París, 1975; *Íd., L'évolution politique, sociale et économique du Monde Romain*, París, 1982; A. Giardina y otros, *Società romana e Imperio Tardoantico*, I-IV, Bari, 1986; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, I-II, París, 1968; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire (248-602)*, Oxford, 1969; S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Roma, 1951; R. Rémondon, *La crise de L'Empire Romain de Marc-Aurèle à Anastase*, París, 1959; J. Vogt, *The Decline of Rome. The Metamorphosis of Ancient Civilisation*, Londres, 1969; D. Walser-Th. Pekary, *Die Krise des Römischen Reiches*, Berlín, 1962; M. A. West, *Das Ende des Kaisertums im Osten des Römischen Reiches*, Gravehhage, 1967; W. Seyforth, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus*, Berlin, 1963; F. W. Walbank, *The Decline of the Roman Empire in the West*, Londres, 1946; F. Paschoud, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, 1967; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien*, París, 1972; VV.AA., «Passaggio del mondo antico al medio evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno», *Atti dei convegni Lincei*, 45, 1980; *Íd., Saint Martin et son temps*, Roma, 1961; J. M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Madrid, 1990; M. Mazza, C. Guiffrida y otros, *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichitá*, I-II, Catania, 1985; M. Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda Antichitá*, Nápoles, 1986; A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio, según San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980; Y. Courtonne, *Saint Basile et son temps*, París, 1973, págs. 507 ss. Sobre la cuestión social en San Ambrosio: L. Cracco Ruggini, «Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo, Ambro-

variados estamentos sociales, damas de la alta sociedad, sacerdotes, monjes, obispos, etc., y de una gran cantidad de datos de todo tipo sobre tortura, educación, ascetismo, modo de trabajar los intelectuales, viajes, etc. Es probable que Jerónimo haya cargado las tintas oscuras en la pintura, pero a mi entender no mucho, ya que los datos que se pueden espigar en las cartas coinciden con los de otros autores eclesiásticos contemporáneos, como Salviano de Marsella. La correspondencia comprende el periodo entre los años 374 hasta su muerte, acaecida en 420. El *corpus* epistolar de Jerónimo comprende 154 cartas, de las que algunas se deben a otras personas, que se cartearon con Jerónimo. El monje de Belén mantuvo correspondencia con gentes de las más diversas provincias del Imperio Romano, Hispania, África Italia y Oriente, y estaba en su retiro palestino muy al corriente de todo lo que sucedía.

Se estudia en este primer trabajo alguno de los diferentes grupos que componían la sociedad, a fin de lograr un conocimiento más exacto de cada uno de ellos, tal como los describe Jerónimo. Se comienza por las mujeres, que se dividen en dos grupos: las damas de la alta sociedad romana y las mujeres consagradas a Dios, bien en sus casas, bien en conventos.

En este primer trabajo me centro en las damas seglares, en los monjes, clero, obispos y cristianos en general, dejando para una segunda parte estudiar el grupo ascético femenino en torno a Jerónimo, sus ideas sobre el ascetismo cristiano y sobre la Iglesia en general y otros datos, de todo género, que es posible espigar en la correspondencia.

---

sius episcopus», *Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario de la elevazione di Saint'Ambrogio alle Cattedra apiscopale, SPM,* 6, Milán, 1976, págs. 280 y ss.; J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'eglise et de l'état à la fin du quatrième siècle,* París, 1933, págs. 336 y ss.; véase también el artículo «Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Historia Lausiaca* de Paladio», en este volumen; *Íd., Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989, págs. 145 ss., págs. 247 ss., págs. 451 ss.; *Íd., Aportaciones al Estudio de la España romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990; R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios,* Salamanca, 1974. Sobre la mujer en la Antigüedad, G. Duby, M. Pierrot, *Storia delle donne, L'Antichitá,* Roma-Bari, 1990. Sobre Jerónimo, J. N. D., Kelly, *Jerome, his Life, Writing and Controversies,* Londres, 1975; C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina,* II, 1, *Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo,* Brescia, 1996, págs. 415 ss.; J. Gribomont, *Patrología III,* Madrid, 1981, págs. 249 ss.; S. Rebernich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopograhische und sozial-geschichtliche Untersuchungen,* Stuttgart, 1992; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens,* París, 1990.

Jerónimo ha dejado a lo largo de sus cartas datos muy concretos sobre el lujo escandaloso de las mujeres ricas y de su proceder en la sociedad romana contemporánea. Se refiere casi siempre a Roma. En carta a Eustaquio *(Ep.* 22.16) describe brevemente a ciertas casadas y viudas de Roma, ciudad que Jerónimo conocía bien por haber vivido en ella, primero a los veinte años —había nacido entre los años 340 y 350—, estudiante de gramática, retórica, filosofía y griego, donde tuvo por maestro al célebre Donato y a Rufino por compañero, y después entre 382 y 385, practicando el secretariado del papa Dámaso, del que fue muy amigo. Afirma que las casadas: «andan muy orgullosas con los honores de sus maridos, caminan rodeadas de manadas de eunucos. Sus vestidos van entretejidos de finos filamentos metálicos», y que las viudas

> han cambiado el vestido, pero no el antiguo boato. Delante de sus sillas de mano marcha la caterva de eunucos. En sus carrillos arrebolados se distiende el cutis embutido de afeites y cualquiera pensara, no que han perdido el marido, sino que andan a caza de otro. Su casa está llena de aduladores y andan a banquete diario. Los mismos clérigos que debieran servirles de ejemplo e infundirles temor, se van a besar las cabezas de sus patronos y extendida la mano, cuando cualquiera que no esté en el asunto, pudiera pensar que van a echar la bendición, reciben la paga de su visita. Ellas, entre tanto, como ven que los sacerdotes necesitan de su ayuda, se hinchan de soberbia y porque prefieren la libertad de la viudez, como quienes han probado el señorío de los maridos, son llamadas castas y nonnas, y después de una cena opípara, sueñan con los apóstoles.

En estos párrafos aborda Jerónimo varios puntos del comportamiento de las damas de Roma, en los que después va a insistir continuamente, cuales son: el tránsito por las calles de las mujeres ricas, seguidas por una turba de eunucos, a lo que aluden en una carta al noble Pammaquio, redactada en el año 397 *(Ep.* 66.14), los maquillajes del rostro y el frecuentar banquetes, en los que las mujeres pasan muchas horas. Amiano Marcelino (28.4.34) censura también los excesos en la comida. El maquillaje consiste en pintarse la cara con carmín y los labios de colorete *(Ep.* 130.7). En el segundo párrafo señala Jerónimo cierto tipo de relaciones de determinados clérigos con las damas

ricas, tema sobre el que volverá el monje de Belén en esta misma carta (28). El clero se arrastraba ante el sexo femenino rico para obtener dádivas. Solteras y viudas pasaban igualmente el tiempo en banquetes. Jerónimo también insiste en que las damas ricas estaban rodeadas de aduladores *(Ep.* 22.24). El corretear las vírgenes y viudas de casa en casa en busca de ser invitadas a los banquetes era costumbre corriente, pues a ella alude de nuevo Jerónimo en esta misma carta (22.29), y pone en guardia a su protegida contra este tipo de mujeres. Jerónimo ofrece datos muy concretos sobre el proceder femenino, ya que conoce magníficamente el mundo que describe. Así censura el hablar muelle y bajito a propósito, de modo que apenas se pueda entender *(Ep.* 22.29). Sin embargo, Jerónimo posa su atención en el atuendo femenino, que chocaba al asceta por su lujo y variedad. Lo describe varias veces en su correspondencia, con especial detenimiento *(Ep.* 22.32): «Muchas tienen —escribe en la misma carta a Eustaquia—, los cofres repletos de ropas, que cambian cada día, de túnica, y con todo eso no pueden acabar con la polilla. La que se da de más piadosa, gasta sólo en vestidos y con las arcas llenas, anda cubierta de andrajos. Se tiñe el pergamino de color de púrpura, el oro se liquida en letras, los códices se iluminan de joyas... Cuando alargan la mano, tocan la trompeta cuando dan un ágape, alquilan un pregonero.» Señala en este párrafo algunas de las características de estas damas: el número exagerado de vestidos, la hipocresía de otras de hacerse pasar por ascetas vistiendo pobremente, aunque tienen muchos vestidos, el decorado con oro de los pergaminos, que es otro de los aspectos y no el menos importante, del lujo, y la ostentación de hacer obras de caridad. Pasa Jerónimo a contar un caso concreto de esta ostentación y soberbia al actuar en público. En la basílica de San Pedro una noble dama romana, precedida de una turba de eunucos, en cuya compañía salían a la calle las damas ricas, repartía dinero a cada pobre, de su propia mano, para hacer ostentación de su riqueza y caridad. A una pobre que se reenganchó, le dio un puñetazo y quedó bañada en sangre. La limosna se hacía, pues, sólo para ser observada.

En carta a Marcela *(Ep.* 38.4), escrita en el año 384, completa Jerónimo algunos datos sobre la *toilette* y el vestido femeninos, como que la viuda se engalanaba perdiendo muchas horas y todo el día se pasaba ante el espejo preguntándose qué detalle le faltaba a su belleza. Doncellitas esclavas le arreglaban los cabellos y con rizadores aprisionaban su inocente cabeza. La blancura misma de las plumas se le antojaba dura y apenas si podía echarse sobre un montón de colchones... Se pintaba la cara de albayalde... Los zapatos llevaban

incrustaciones de oro, al igual que el ceñidor, adornado también por gemas.

Recoge San Jerónimo datos concretos en este párrafo sobre el atuendo femenino de la alta aristocracia romana. Al uso de rizadores para el pelo alude varias veces el monje de Belén. Se sabe por este párrafo que las damas pasaban muchas horas arreglándose delante del espejo, o mejor dejándose arreglar por jóvenes esclavas. Datos interesantes son que los colchones de las camas eran de pluma y no de lana y que los ceñidores estaban adornados de oro y gemas. Jerónimo menciona con cierta frecuencia en sus cartas los vestidos de seda *(Ep.* 99.3; 66.14; 117.6). El uso de vestidos de seda era señal de gran distinción y lujo y se importaban del exterior del Imperio. Geroncio, en la *Vida de Melania la Joven* (4.1.9.62), los menciona igualmente varias veces. Eran estos vestidos muy usados y costosos, pues, los recuerda como objetos de lujo. Descripciones parecidas al atuendo femenino son abundantes en la correspondencia de Jerónimo, como cuando se dirige a la niña Pacatula *(Ep.* 128.3), como si fuera ya mayor: «frecuentas los baños, te luce el cutis, andas con mejillas muy coloreadas, nadas en riqueza, te vistes de preciosas ropas». El mejor comentario a estas descripciones de Jerónimo las vemos en los versos de Prudencio de su *Hamartigenia,* obra escrita entre los años 398-400, que dedica al mismo tema (364-376):

> Por qué la mujer, insatisfecha de su natural encanto, finge una externa hermosura, como si la mano del Señor, su artífice, le hubiera dado un rostro inacabado, que exija todavía algún otro detalle, ora sea embellecerlo en su altiva frente coronada de engastadas amatistas, ora ceñir su cándido cuello de collares fulgurantes, ora colgar a sus cargadas orejas pendientes de verdes esmeraldas. En sus cabellos, relucientes de perfumes, prende la blanca perla de las conchas marinas y con cadenitas de oro quedan sujetos los bucles de su cabellera. Produce asco detallar las sacrílegas desazones de las matronas que tiñen de afeites la obra engalanada con los dones de Dios, de forma que el cutis, manchado de colorines, pierde su natural aspecto y se hace irreconocible por sus falseados colores.

Prudencio se fija exactamente en los mismos puntos que Jerónimo: uso de piedras preciosas de diferentes tipos, en los que coinciden, y en el maquillaje. Ya el apologista Tertuliano *(De cultu feminarum)* había condenado todas las alhajas, sean de oro, plata, perlas o piedras preciosas. El maquillaje lo considera una prostitución. Prohíbe el apologista el pintarse y teñirse el cabello: «Las que ungen su piel con pomadas, colorean sus mejillas de rojo y untan de negro sus ojos, pecan contra Dios.» Jerónimo está en la misma línea de Tertuliano de

prohibir que las damas cristianas lleven alhajas y afeites encima, pero nada consiguió en este sentido la Iglesia. Cipriano *(De laps.* 6) censura el afeite y el teñido. En otra carta *(Ep.* 130.18) describe Jerónimo bien a las muchachas romanas: «Se engalanan la cabeza, dejan caer el cabello desde la frente, se pulen el cutis, usan jabones, llevan las mangas apretadas, los vestidos sin una arruga, y zapatos rizados.» Este párrafo es una buena descripción del atuendo de la alta sociedad romana.

El uso de perlas en el boato femenino estaba muy extendido entre las damas de la aristocracia, pues a su empleo alude Jerónimo, como en la carta a Océano, del 400 *(Ep.* 77.5). Jerónimo, en carta a Demetriada *(Ep.* 7), cataloga las piedras preciosas más usadas, que eran perlas del mar Rojo, esmeraldas verdes, rubíes y jacintos azul marino.

En la carta 177, escrita en el año 405 o 406, describe la vida mundana de algunas matronas, que se pintan los ojos con antimonio, costumbre a la que no había aludido en cartas anteriores; llevan una vida regalada, o sea, mundana, como puntualiza el monje de Belén *(Ep.* 11. 46), pasean por las fincas de las afueras de la ciudad y disfrutan de las delicias de las villas en compañía de parientes, de cuñados, y de gentes por el estilo. Jerónimo añade que irá a lo mejor en compañía del amante, y describe el tenor de vida:

> Si vas sola, que es lo que yo más creo, sin duda andarás vestida de ropas pardas, entre criados adolescentes, entre mujeres casadas o casaderas, entre chiquillas retozonas, entre mozos peinados y vestidos de lino. Algún joven barbudo te dará su mano, te sostendrá si estás cansada, y apretándote con los dedos, o serás tentada o te tentará. Tendrás que asistir a un convite entre señores y matronas, esperarás los besos ajenos y manjares de antemano probados, y admirarás en los otros vestidos de seda y oro... Algún cantante hará resonar la mesa y entre las canciones que corren con dulce modulación, como no se atreverá a hacerlo a las mujeres casadas, te lanzará sus repetidas miradas, dado que no tienes quién te guarde. Hablará por señas y lo que tenga miedo de decir lo dará a entender por gestos de sentimientos.

Jerónimo añade algunos datos más a los anteriores; los vestidos de seda y oro deben ser damasquinados, los entretenimientos en las fincas, donde residía con frecuencia la aristocracia[2], en compañía de pa-

---

[2] A. Carandini y otros, *Filosofiana. La villa de Piazza Armerina. Immagine di un aristocratico romano al tempo di Constantino,* Palermo, 1982, págs. 47 ss. Se recogen datos muy concretos y numerosos sobre los espectáculos, las diversiones y el ocio de los latifundistas en sus fincas.

rientes, deudos y servidumbres, eran una manera de matar el tiempo. Una de las diversiones preferidas eran los banquetes, en los que se consumían grandes cantidades de carne y se bebía mucho vino. Los banquetes se amenizaban con música. A ellos seguía el baño.

El peligro, según Jerónimo, era perder la castidad. Datos nuevos en relación a cartas anteriores, son, la mención del acompañamiento de criados jóvenes, de casadas o casaderas, de muchachas retozonas y de mozos vestidos de lino. En esta ocasión Jerónimo *(Ep.* 117.7) describe el físico, la actuación, el atuendo de la protagonista, puntualizando la descripción anterior con nuevos datos muy concretos sobre el atuendo femenino:

> Los chapines mismos, negrillos y brillantes, con el crujido del andar, llaman hacia la muchacha a los más jóvenes. Los senos se aprietan con cintas y con un ceñidor fruncido se recoge estrechamente el pecho. Los cabellos caen blandamente sobre la frente o sobre las orejas. La mantilla se desliza a veces para desnudar los blancos hombros, y como si quisiera ser vista, esconde a toda prisa lo que descubrió de buena gana. Y cuando tapa en público, como por vergüenza, la cara, con ardid de burdel, sólo descubre lo que pudiera proporcionar más placer a la vista.

Jerónimo traza en este párrafo una descripción realista de la virgen en el banquete. Menciona varias prendas femeninas y magníficamente alude a la coquetería femenina. Supone Jerónimo que la joven se maravilla de esta pintura tan realista y responde que se lo ha comunicado su hermano. En realidad, es el resultado de la fina observación de Jerónimo, que en algún momento de su vida llenó una vida desordenada y un tanto licenciosa. Su antiguo amigo Rufino, después su mortal enemigo, por la cuestión origenista, conocía, por propia confesión, la vida de Jerónimo, e incluso le amenazó con hacerla pública.

Jerónimo alude en su correspondencia al uso de piedras preciosas, de las que menciona varias: que eran muy queridas por las mujeres: «allí (en la tierra de Evilat) nace el carbunclo, y la esmeralda y las margaritas refulgentes, que tan ardientemente desea el lujo de las nobles mujeres», escribe a Rústico en carta fechada en el año 411 *(Ep.* 125.3).

Lujo y proceder de las viudas

En otros párrafos *(Ep.* 127.3) Jerónimo describe con trazos realistas el proceder de ciertas viudas paganas, que en líneas generales coincide con el lujo y comportamiento de muchachas y casadas:

> Acostumbran a andar con la cara pintada de arrebol y albayalde, lucen vestidos de seda, resplandecen con piedras preciosas, llevan collares de oro, se cuelgan de las orejas horadadas las perlas más preciosas del mar Rojo y despiden fragancia de musgo. Se alegran de que por fin se ven libres del dominio de sus maridos y se echan a buscar otros, no para obedecerles, como Dios manda, sino para mandar ellas sobre ellos. Así, que los cogen pobres, para que tengan sólo nombres de maridos, aguanten pacientemente a los rivales y si musitan algo entre dientes, inmediatamente los echan a la calle.

Además describe una vez más Jerónimo el atuendo femenino, de joyas y vestidos, tema al que retorna con cierto deleite en su correspondencia y siempre describiéndolo con las mismas características (*Ep.* 130.4), vestidos de seda, compañía de eunucos y criados y frecuencia de banquetes; añade ahora algunos pormenores importantes, como son que las viudas ricas andan a la caza de nuevos maridos, que los eligen pobres, para poder dirigirlos a su capricho y esclavizarlos más fácilmente, y que si se quejan, los despiden.

El casarse con hombres de baja condición era costumbre muy generalizada, pues Jerónimo, en carta a la niña Pacatula (*Ep.* 128.4), escribe: «Hay nobles mujeres que pudieran tener pretendientes aún más nobles y se juntan con hombres de bajísima estofa, y hasta míseros esclavos; y a veces fingiendo motivos religiosos y bajo sombra de continencia, abandonan a sus propios maridos.» Esta costumbre era antigua. El obispo de Roma Calixto, antiguo esclavo, legalizó estos matrimonios dentro de la Iglesia. Estas uniones en secreto, para que no se hicieran públicas por la preñez, frecuentemente se borraban mediante abortos, tomando drogas o fajándose el vientre. Por todo ello, el primer antipapa, Hipólito, atacó violentamente a Calixto (Hypp. *Phil.* 12). Es interesante fijarse en el dato que recoge Jerónimo, de que algunas damas, por motivos de religión, abandonan a sus esposos, actitud condenada por el monje de Belén.

Peinados y alhajas

El mejor comentario a todas estas afirmaciones de Jerónimo sobre el lujo en las joyas y en el vestido de las damas ricas, lo suministra el arte. Baste recordar a la familia del *dominus* de Piazza Armerina (Sicilia), representada en un mosaico fechado entre los años 310-330[3]. Las

[3] W. Dorigo, *Pittura tardorromana,* Milán, 1966, pág. 161, lám. XII; A. Carandini y otros, *op. cit.,* pág. 394, fig. 200. En otros mosaicos de esta misma villa ha quedado bien

damas llevan telas pintadas con bordados, brocados o damasquinados. Se peinan con moño sobre la cabeza, como puntualiza Jerónimo y se adornan con peinetas, collares de gruesas y anchas piedras preciosas y con brazaletes. La joya más preciada era el collar de piedras preciosas, que llamaba la atención por su anchura, como el que ciñe el cuello de la Nereida acompañada de un centauro marino, en el Mito de Arión, con muchos brazaletes lisos en los brazos y moño coronando la cabeza. El peinado parece un capacete, al que alude Jerónimo[4]. En el mosaico del cubículo de la escena erótica, varias damas, que acompañan a la pareja de amantes, peinan el cabello con el pelo recogido en una especie de capacete y alguna lleva una torre de pelo. Algunas ciñen el cuello con amplios collares y una con un collar del que pende un medallón[5]. Otras pinturas y mosaicos confirman este lujo. Baste mencionar el recuadro con una dama nimbada, coronado y con diadema, supuesta imagen de Elena, la madre de Constantino, con grueso collar de elementos circulares, velada, que saca un collar de perlas de un cofre[6], de época tetrárquica; o la orante con elegante peinado corto, pendientes circulares y doble collar, uno de ellos de finas piedras preciosas, y un segundo de piedras preciosas gruesas, del Cementerio de Trasore, en Roma[7]. Las pinturas de los cementerios de Roma han dejado buenas muestras del elegante peinado, de collares valiosísimos por el tamaño de las piedras, de los brazaletes lisos, de las muñecas y de las túnicas y mantos pintados, que deben ser brocados o damasquinados, generalmente van veladas, estas damas, como la virgen con el niño de la luneta del arcosolio de la cámara 5 del Cementerio *Maius* de Roma[8]; Dionisas de la cripta de los Cinco Santos del Cementerio de Calixto de Roma[9] o la orante del Sepulcro de los Vegetales y moño sobre la cabeza[10]. Estas pinturas son de gran valor, por confirmar las descripciones de Jerónimo, sobre el vestido y las alhajas

---

reflejado el lujo en las alhajas, y en el vestir, como «En el grupo de Ménades», fig. 26; «La dueña con su hijo», fig. 29; «Nereidas», figs. 158-165, 208-210, con anchísimos collares de piedras preciosas al cuello ancho y alto moño, pelo corto, brazaletes en brazos y muñecas y medallón entre los senos a veces; otras, el collar parece una barra maciza circular de oro, como en las figuras de Ambrosia, fig. 194, y de una Nereida, fig. 210. Los collares lisos y brazaletes eran barras circulares de oro.

[4] W. Dorigo, *op. cit.*, pág. 150, figs. 122-123.

[5] *Id.*, pág. 159, fig. 127.

[6] *Id.*, pág. 203, fig. 159.

[7] *Id.*, pág. 210 fig. 162.

[8] *Id.*, págs. 208 ss., lám. XXI.

[9] *Id.*, pág. 199, lám. XXII.

[10] *Id.*, pág. 222, lám. XXIII.

con las que se adornaban las mujeres romanas. De particular interés es el mosaico del *dominus Iulius*, de Cartago, con villa en el que se representan damas con vestidos de lujo, collares del mismo tipo que los anteriores, por su tamaño y valor y peinados elegantes, con el pelo recogido en moño en la parte superior de la cabeza, sujeto por una banda[11]. Buenos ejemplos del peinado recogido a ambos lados y con moño en la parte superior, que probablemente es una peluca, también citada por Jerónimo, son la imagen de Serena, la sobrina del emperador Teodosio, del díptico de Estilicón, cónsul del año 400. Serena ciñe el cuello con dos collares de gruesas piedras preciosas[12], y un retrato de dama fechado hacia el año 400, con moño sobre la cabeza y el pelo corto, recogido en doble fila a los lados[13]. Este peinado y algunos otros mencionados ya son una buena confirmación de lo escrito por Jerónimo *(Ep.* 130.7), que menciona las pelucas y los moños en forma de torre, muy usadas ambas cosas en este siglo, a juzgar por las representaciones femeninas.

En la península Ibérica ha aparecido un lote importante de medallones con retratos de mujeres jóvenes, en un mosaico de Pedrosa de la Vega (Palencia), fechado en época teodosiana. Los rostros femeninos expresan una gran distinción, elegancia y nobleza[14].

La doble vivienda

En la correspondencia de Jerónimo *(Ep.* 130.19) es posible espigar algunos otros datos, como que algunas mujeres tienen otras casas para poder vivir más libremente, hacer lo que quieran, sin conocerse su género de vida. Una extraña costumbre es que cuando algunas señoras salían a la calle llevaban delante de ellas una criada virgen, ricamente vestida, costumbre, puntualiza Jerónimo *(Ep.* 130.19), que es frecuente.

Relaciones sexuales. Anticonceptivos y aborto

Al referirse a la vida desordenada de ciertas viudas, Jerónimo *(Ep.* 22.13) menciona los anticonceptivos y el aborto[15]: «Otras toman de antemano bebedizos para lograr la esterilidad y matar al hombre antes

---

[11] *Íd.*, págs. 190 ss., fig. 146.

[12] R. Bianchi-Bandinelli, *Roma. El fin del arte antiguo*, Madrid, 1971, pág. 31, fig. 31.

[13] T. Kraus, *Das römische Welt-Reich*, Berlín, 1967, págs. 263 ss., fig. 333.

[14] P. de Palol, L. Cortés, *La villa romana de La Olmeda. Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969 y 1970*, Madrid, 1974, págs. 82 ss., láms. XXXIX-XLV-XLVII-XLVIII.

[15] H. Crouzel, *Origène*, París, 1985; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París, 1977.

de haber nacido. Algunas, cuando se percatan que han concebido criminalmente, preparan los venenos del aborto, y frecuentemente acontece que muriendo también ellas, bajan a los infiernos, reos de triple crimen.» Este párrafo es importante por la mención del uso de los anticonceptivos por una cristiana para no concebir y de la práctica del aborto, que estaba muy extendida y que a muchas mujeres les costaba la vida. Los anticonceptivos fueron muy usados en el Mundo Antiguo. Se mencionan ya en un papiro egipcio, fechado entre los años 1200 a 1100 a.C., que cita tapones vaginales, untados con cola de acacica, miel y excrementos de cocodrilos, con el fin de matar el esperma. Aristóteles alude a ellos en su *Historia de los animales,* al igual que Plinio (20.51.142-143; 24.11.18), quien menciona una cocción de esencia de rosas y de aceites. El médico de época de Trajano, Sorano de Efeso, en su tratado *Gynecologia* (1.38), dejó el mejor estudio en anticonceptivos, del Mundo Antiguo. Enumera tres preparaciones anticonceptivas. Advierte *(Gyn.* 1.19.60-63) que el uso de anticonceptivos puede ocasionar dolores de cabeza, molestias graves en el aparato digestivo y vómitos. Los productos anticonceptivos servían también para abortar. Sorano era contrario al uso de anticonceptivos, por las posibles consecuencias que podían seguirse.

Un método anticonceptivo usado en la Antigüedad consistía en impedir al esperma penetrar en el útero. Para endurecer las paredes del útero se utilizaba aceite de cedro, ungüento de Saturno y una pomada fabricada a base de aceite de oliva, e incienso, según Aristóteles *(Hist. anim.* 7.3.58.3c). Sorano recomendaba una mezcla de aceite viejo de oliva, miel, savia, bálsamo o resina de cedro, que se introducía en el útero. Este método griego *(Gyn.* 1.19.61 y ss.) recuerda otros procedimientos empleados para endurecer el cuello útero. Un tercer procedimiento anticonceptivo, consistía en endurecer el miembro viril, mediante una pomada destinada a matar el esperma, cerrando el acceso al útero. Plinio (24.11.18) recomienda la goma de cedro. Ningún autor de la Antigüedad menciona el coito interrumpido. También se conocían ya los períodos fértiles de la mujer, de los que tuvo noticia la escuela de Hipócrates. Este párrafo en que Jerónimo es contrario al uso de anticonceptivos es importante, porque ningún autor eclesiástico antes de él los menciona, excepto sus contemporáneos Crisóstomo *(Hom.* 28; *Mt.* 5), quien considera la anticoncepción un asesinato y que asimila el semen al mismo hombre, lo que no defendió nadie en la Antigüedad, y Agustín, que utilizó mucho los anticonceptivos en su etapa maniquea *(Conf.* 4.2), pero contra los que arremetió violentamente después de su conversión. En *Contra Fausto* (15.7) escribe el

obispo de Hipona, que si «se excluye la procreación, los esposos no son más que viles amantes, las esposas prostitutas y el lecho conyugal un burdel». En *Matrimonio y Concupiscencia* (1.15-17) expresa ideas parecidas y llama a los maridos, adúlteros de sus propias esposas y a éstas prostitutas, si usan métodos anticonceptivos. Otra condena de los anticonceptivos se lee en *Uniones adúlteras* (2.12). Estas ideas son contrarias a lo expuesto por varios autores eclesiásticos de los siglos IV-V que hablan del amor carnal en el matrimonio como lícito. Esta teoría había tenido un precedente en lo defendido por Clemente de Alejandría *(Paed.* 2.10.99.3). La idea de que el fin del matrimonio es la procreación es estoica y aparece en el L. Musonio Rufo, que es contrario al uso de anticonceptivos. El método anticonceptivo utilizado por los maniqueos contra el que escribió Agustín, es el único que la Iglesia acepta hoy. Agustín fue siempre hostil al placer sexual, como lo fueron Jerónimo, los estoicos y Filón de Alejandría, lo que es una concepción antibíblica, que celebró el amor carnal en el *Cantar de los Cantares* y en otros párrafos del Antiguo Testamento. Los escritores cristianos primitivos dieron siempre una interpretación alegórica del *Cantar de los Cantares,* siguiendo la interpretación del judaísmo, y en este sentido lo comentaron Orígenes (dos homilías y un comentario), Metodio, Hipólito, Vitorino (obispo de Petavio en Panonia), Reticio de Autun, Atanasio, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Filón de Carpasia, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, etc. Jerónimo *(Ep.* 121.4) y Agustín *(Sobre el Éxodo* 21.20) defendieron la tesis aristotélica, que era la comunmente aceptada, de que el alma se introduce en el feto al estar éste ya formado y, por tanto, no se podía hablar propiamente de asesinato. Sin embargo, Jerónimo *(Ep.* 22.13), a pesar de esta concepción, califica de asesinato el uso de métodos anticonceptivos, equiparando anticonceptivos y aborto.

Los autores eclesiásticos anteriores a Jerónimo, a Crisóstomo y a Agustín, nunca prohibieron el uso de anticonceptivos, ni la masturbación; tampoco los autores que prohibieron el aborto citan las prácticas anticonceptivas; así, la *Carta a Bernabé* (19.5), la *Didaché* (5.2), el *Apocalipsis de Pedro* (obra fechada entre los años 125-150, que describe los tormentos de los condenados al infierno) el apologista Atenágoras *(Supl.* 35) en el año 177, Hipólito de Roma, que atacó a Cálixto por su moral sexual laica, los rigoristas Tertuliano o Novaciano, Minucio Félix *(Orat.* 302), el Concilio de Elvira, el Nuevo Testamento, el Antiguo, ni los concilios visigodos, ni el Ambrosiasta, el mejor canonista de la Iglesia Antigua, tampoco el judío Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, o Ambrosio *(Hexaem.* 5.18.58), etc. Una condena de los anti-

conceptivos y del aborto se lee en el canon LXXVII, del II Concilio de Braga, celebrado en 572. El médico del emperador Justiniano, Aecio, recomendó usar de los procedimientos anticonceptivos mencionados por Sorano. El Código de Justiniano no alude al uso de anticonceptivos, ni ningún autor eclesiástico bizantino, ni los Códigos de Teodosio II, ni los concilios del siglo VI, a pesar de que Justiniano legislaba en nombre de Dios. En lo referente al divorcio abrió mucho la mano este emperador bizantino, lo que la Iglesia aceptó tranquilamente. El médico de Justiniano, Aecio, lo recomendaba mucho y nadie se le opuso.

En la sobrevaloración de la castidad, tal como aparece en las obras de Jerónimo y en otros muchos autores cristianos, y en algún escrito del Nuevo Testamento, hay influjos estoicos de los siglos I-II, que despreciaban el placer sexual y el pesimismo gnóstico.

Jerónimo, al contrario de Agustín *(Uniones adúlteras* 2.12), nunca utiliza el relato del *Génesis* (38.8-19) sobre el castigo de Onam contra los anticonceptivos. El pecado de Onam no es conyugal, sino el negarse a dar sucesión a la viuda del hermano, al saber que la descendencia no será suya. Pecó contra la ley del levirato *(Dt.* 25.5-10), no se masturbó. Hizo el *coitus interruptus.*

Llama la atención al lector de las cartas de Jerónimo que en su correspondencia no se recojan alusiones a las vajillas de lujo muy usadas en los banquetes, citados frecuentemente por el monje de Belén, de las que se conservan piezas valiosas de un gusto artístico exquisito, como la fuente con friso de animales y cabeza con casco en el centro del tesoro de Mildenhall, hoy en el British Museum, que comprendía 34 piezas de argentería, una gran bandeja redonda, decorada con máscara de Océano en el centro, dos bandejas más pequeñas, adornadas con sátiros y ninfas, cuatro fuentes con ancho borde decorado con animales y figuras humanas; una fuente más honda con borde decorado con motivos vegetales y tapadera con centauros, jabalíes, leones y cabezas de tritón, coronada por una figura de plata, y decorada con conchas. Los adornos del borde iban niquelados, al igual que los motivos geométricos del centro, de una gran fuente redonda. Hay otras fuentes de menor tamaño, dos cálices, cinco cucharas, con inscripciones cristianas. Este tesoro se fecha entre el año 330 y el reinado de Valentiniano I. Estas piezas se fabricaron en Occidente, con una aportación iconográfica y seguramente también artesanal griega[16]. El tesoro

[16] R. Bianchi-Bandinelli, *op. cit.*, págs. 206 ss., figs. 196-197.

de argentería, regalo de boda de Secundo a Proiecta, muestra bien el refinamiento, el gusto exquisito y el arte logrado por los orfebres del siglo IV. Este tesoro se halló en el Esquilino, en Roma, y se fecha entre los años 379 y 383. La tapa del cofre nupcial es una joya de plata repujada, con los bustos de los esposos, dentro de una corona de hojas, sostenida por dos erotes. En el lado frontal Venus hace la *toilette* dentro de una concha sostenida por dos tritones, montados por amorcillos, que ofrenda. En los lados, Nereidas y Tritones cabalgan monstuos marinos. En el lado posterior la recién desposada entra en palacio, acompañada por gentes con presentes. El cofre está adornado con tijeretas, con los lados divididos por arcadas. En la arcada central, la esposa, sentada, se arregla entre dos sirvientas que le presentan un estuche y un cofre. Las esquinas van decoradas con dos pavos reales. En las arcadas de los otros tres lados se encuentran sirvientes que llevan lámparas y objetos diversos. Este cofre es obra probablemente de artistas orientales, que trabajaban en Antioquía o Constantinopla, con talleres abiertos en Roma. Las figuras de este tesoro y sus actitudes confirman plenamente las descripciones de Jerónimo. En el cofre se observa una mezcla de elementos cristianos, la inscripción «Secundo y Proiecta, que podáis vivir en Cristo» y un repertorio figurativo pagano, ya con simple carácter decorativo[17]. Jerónimo *(Ep. 27.2)* se referirá a los ídolos cincelados en los platos. Esta mezcla, a la que no alude Jerónimo en sus cartas, de elementos paganos y cristianos, encaja muy bien en las corrientes espirituales de la época, en la que frecuentemente las damas eran cristianas y sus maridos, senadores paganos. El calendario de Furius Dionysius Philocalus, editado en el año 354, menciona una serie de fiestas en honor de dioses paganos: las *Lupercalia,* las fiestas de Cibeles, de Isis y del Sol Invicto, junto a la fecha de la Pascua cristiana, la fiesta de los mártires y de los obispos de Roma desde Pedro a Liberio. El autor de esta obra era el bibliotecario del Papa. Geroncio *(VM.*19) hace constar expresamente que su biografiada tenía además muchos vestidos de seda de gran valor y una gran cantidad de vajillas de plata.

Jerónimo no alude en su correspondencia a otros objetos de lujo tenidos en gran estima, como vasos de cristal, que junto con vestidos de seda, adornos de gran precio, anillos, objetos de plata, ofreció Melania la Joven a la emperatriz Serena y a los eunucos y cubicularios de la corte (Ger. *VM.* 11). Los adornos y los vasos de cristal eran para la emperatriz y los restantes objetos para sus servidores.

---

[17] *Íd.*, págs. 98 ss., figs. 90-94.

Entre los vasos de vidrio típicos del Bajo Imperio destacan los diatretas, los vidrios dorados y pintados con figuras impresas o con decoración acordonada, sobresaliendo el tesoro de vidrio pintado de Bagram, en Afganistán, capital de verano del reino de los Kushanas[18].

Espectáculos

Llama también la atención que en la correspondencia de Jerónimo no haya alusiones a los espectáculos del teatro, anfiteatro y circo, a los que fueron tan aficionados los romanos y que fueron repetidas veces condenados por los autores eclesiásticos, como Tertuliano *(De spectaculis)*[19], que condena tajantemente los juegos públicos en el cirso, en el estadio, en el anfiteatro, las competiciones de atletas y de gladiadores, pues, en su origen son una forma de idolatría, ya que eran rituales religiosos; Novaciano *(De spectaculis)*, que defiende la misma idea

---

[18] A. García Bellido, *op. cit.*, págs. 808 ss., figs. 1381-1391; F. Fremersdorf, *Die römischen Gläser mit Schliff, Bemalung und Goldauflagen aus Köln*, Colonia, 1967. Sobre objetos de lujo del tipo de los del Bajo Imperio, platería, vidrios, marfiles, telas, vidrios, etc.; K. Weitzmann y otros, *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York, 1979, *passim*. Algunos manuscritos ilustran bien el lujo de los libros del Bajo Imperio: R. Bianchi-Bandinelli, «Virgilio Vaticanus 3225 e Iliade Ambrosiana», *Nederlands Kunsthistorich Jaarbock* 5, 1954, págs. 225 ss.; *Íd., Hellenistic-Byzantine Miniaturas of the Iliad (Ilias Ambrosiana)*, Obten, 1955.

[19] J. P. Wasink, «Pompa Diaboli», *V. Ch.*, 1, 1947, págs. 13 ss.; Ottorino Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo and Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976; G. Traversari, *Gli spettacoli in acqua nel teatro tardoantico*, Roma, 1960, con muchas fuentes sobre este tipo de espectáculos y documentos arqueológicos, mosaicos, etc.; R. Bianchi-Bandinelli, *Roma. El centro del poder*, Madrid, 1970, figs. 324-325, pág. 288. Sobre el circo véase: A. Cameron, *Porfirius, the Charioter*, Oxford, 1978. Sobre la religión en relación con el circo: *Íd., Circus Factions: Blues and Green and Roma and Byzantium*, Oxford, 1976; J. Polzer, *Circus Pavements*, Michigan, 1963. La afición de los romanos por las carreras ha quedado bien reflejada en la multitud de monumentos que representan estas carreras; K. M. D. Dunbabin, «The Victorius Charioteer. Mosaics and Related Monuments», *AJ* 86, 1982, págs. 65 ss. Catálogo de todas las interpretaciones de carreras en Hispania: J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Málaga*, Madrid, 1981, págs. 19 ss.; *Íd.*, «Mosaicos y pinturas con escenas de circo en los museos arqueológicos de Madrid y Mérida», *Bellas Artes*, 74, 5, 1974, págs. 19 ss.; A. Balil, «Mosaicos circenses de Barcelona y Gerona», *BRAH*, 151, 1962, páginas 275 ss.; A. González Blanco, *op. cit., passim*. Sobre los espectáculos en general: L. Friedlaender, *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, México-Buenos Aires, 1982, págs. 497 ss. Los juegos circenses comenzaban en Roma con una gran procesión con numerosas imágenes de dioses, que descendían del Capitolio; A. Marcone, «L'allistimento dei giochi a Roma nell IV secolo d.C. Aspetti economici e ideologici», *ASNSP*, 3, 11, 1981, págs. 105 ss.

que Tertuliano; Taciano *(Diat.* 22-24), que escribió que los teatros son escuelas de vicios, la arena se asemeja a un matadero, la danza, la poesía y la música son pecaminosas; Crisóstomo, que predicó un sermón el 3 de julio del 399, a sus feligreses de Constantinopla, *Contra los juegos circenses y el teatro,* al que califica de «oficina de Satanás», porque se encontró su iglesia medio vacía, ya que muchos fieles se habían ido al circo[20]. Se indignó porque el Viernes Santo se celebraron carreras de carros y el Sábado Santo se diera una función de teatro. Crisóstomo *(Hom.* 6.7; *Matt.* 7.5) describe espectáculos muy queridos de los antioquenos, que consistían en ver mujeres desnudas metidas en una piscina, y Procopio en su *Historia Secreta* (9.11-14; 17-25) describe la manera de Teodora, la futura esposa de Justiniano, de hacer *strip tease,* espectáculo representado en las pinturas de Qusayr'Amra, en el desierto jordano, en tiempo de los Omeyas[21]. Contra los espectáculos arremete hacia mediados del siglo V Salviano de Marsella *(De gub. Dei.* 6.2.10; 11.65). Ammiano Marcelino (14.7; 25.28; 4.29-32) da un juicio muy negativo de los efectos de los juegos del teatro y del circo sobre la masa de la población. Son los causantes de que en Roma no se haga nada serio ni digno de recuerdo.

Vida disoluta de algunas damas. Matrimonios de conveniencia

En la carta de Rústico, del año 412, señala Jerónimo *(Ep.* 125.6) la vida libre de cierto género de mujeres:

> Yo he conocido algunas de edad ya bastante madura, generalmente bastante libres, que buscan mozuelos y pretenden tener hijos espirituales, y, poco a poco, vencido el pudor, por entre ficticios nombres de madres, paran en libertad marital. Otras dejan a sus hermanas doncellas y se juntan con otras mujeres. Otras hay que aborrecen a los suyos y no sienten por ellos cariño alguno. Su impaciencia, que delata su alma, no admite excusa de ningún género y rompe como telas de araña los velos que pudiera cubrir su impudor. Por ahí verás a otros, muy ceñidos de lomos, túnica parda, barba abundante, que no pueden apartarse de las mujeres. Viven bajo un mismo techo, frecuentando juntos los convites, tienen criados

[20] J. M.ª Blázquez, «Las pinturas helenísticas de Qusayr'Amra (Jordania) y sus fuentes», *AEspA,* 54, 1981, págs. 168 ss.; *Íd., Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993, págs. 647 ss.
[21] H. Crouzel, *Origène,* París, 1985; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre,* París, 1977.

jóvenes a su servicio, y fuera del nombre, todo lo demás es matrimonio.

Lo mismo afirma Salviano de Marsella *(De gub. Dei.* 3.5.22-23). Este párrafo es una pintura realista y viva de los jóvenes libertinos de ambos sexos de la alta sociedad romana, digna de ser celebrada por Marcial o Juvenal, sociedad que seguramente Jerónimo debió frecuentar en su juventud en Roma y que él conocía de primera mano. El resultado último es que estas parejas siempre acababan amancebadas, aunque se cubriese las relaciones con capa de religión.

Jerónimo da datos de fina observación como cuando aconseja a Rústico *(Ep.* 125.7): «las muchachas que sirven a tu madre, sábete que andan armando acechanzas, pues cuanto es más baja su condición, tanto es más fácil su caída». Los líos amatorios entre los jóvenes ricos y sus criadas jóvenes eran muy frecuentes. Los matrimonios eran frecuentemente de conveniencia y se buscaba un marido, rico, que no importaba fuera viejo. Marcela, la hija espiritual de Jerónimo, contrajo matrimonio. Muerto su esposo a los siete meses de su matrimonio, su madre, Albina, le buscó un segundo marido, en la persona de un viejo rico *(Ep.* 127.2), Cereal, consular famoso. La razón de este matrimonio la apunta Jerónimo, «su madre, Albina, deseaba ardientemente tan ilustre apoyo para la viudez de su casa», es decir, era un matrimonio por razones del egoísmo maternal. La madre buscaba seguridad en la viudez, utilizando el matrimonio de la hija.

Describe Jerónimo la alta sociedad romana y no los estratos bajos. Así, sólo ocasionalmente alude a los esclavos y a las clases inferiores. Alguna vez menciona de pasada los burdeles *(Ep.* 128.2).

Administración de fincas

Jerónimo da un dato importante sobre la actividad de las mujeres, cual es que muchas vírgenes y viudas se administraban su hacienda *(Ep.* 123.13). Se trata probablemente de mujeres sin maridos. La hacienda se refiere a fincas, ya que éstas eran la base de la economía del Mundo Antiguo. En el Bajo Imperio existían grandes latifundios. Baste recordar que Melania la Joven tenía fincas en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania y otros países (Ger. *VM.* 11). Sus ingresos los calcula su biógrafo (Ger. *VM.* 15) en 120.000 sólidos áureos, sin contar los ingresos de su esposo, que eran otro tanto.

Olimpiodoro *(Frag.* 43-44) conserva algunas cifras de ingresos, ha-

cia 430-440, de algunas casas romanas, que ascendían a 4.000 libras de oro. Las casas de Roma, que venían después de las primeras, tenían unos ingresos que oscilaban entre las 1.500 y 1.000 libras de oro. El hijo de Olybrius, Sextus Petronius Probus, cónsul del año 395[22], que ejerció su pretura en tiempos de la tiranía de Juan, entre los años 423 y 425, se gastó 1.200 libras de oro en las fiestas. El orador Símaco[23], senador más modesto, pagó 2.000 libras de oro para las fiestas celebradas con ocasión de la prefectura de su hijo, Máximo; un rico dio 4.000 libras de oro para la pretura de su hijo, que probablemente es Petronius Máximus[24], que fue prefecto de Roma en 420. Olimpodoro puntualiza que los prefectos pagaban juegos que duraban siete días. El primo de Melania, Petronio Probus[25], según Ammiano

---

[22] A. H. M. Jones, J. R. Martidale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, págs. 260, 395.

[23] E. Garrido, *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo-imperial*, Madrid, 1987, *passim;* A. J. M. Jones, J. R. Martidale y J. Morris, *op. cit.*, págs. 865 ss.; A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, París, 1962, págs. 218 ss.

[24] A. Chastagnol, *Les Fastes*, págs. 281 ss.

[25] N. Morere, *Las villas romanas en la Galia Narbonense*, I-II, Madrid, 1989, tesis doctoral inédita. Sobre las villas hispanas: M. C. Fernández Castro, *Villas romanas en España*, Madrid, 1982; J. C. Gorges, *Les villes hispano-romaines*, París, 1979. Sobre Hispania en el Bajo Imperio: J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania romana*, Bilbao, 1979, págs. 485 ss.; *Íd., Historia económica de la Hispania romana*, Madrid, 1978, págs. 242 ss.; *Íd., Historia de España, España romana*, Madrid, 1982, págs. 525 ss.; *Íd. Historia social y económica. La España romana (siglos III-IV)*, Madrid, 1975; *Íd.*, «Conflictos y cambio en Hispania durante el siglo IV», *Transformation et Conflits au IVe siècle ap.*, Bonn, 1979, págs. 53 ss.; *Íd.*, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV-V)», *Assimilation et résistence á la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du XVe Congrés International d'Etudes Classiques*, Bucarest-París, 1976, págs. 63 ss.; *Íd., La Romanización*, II, Madrid, 1986, págs. 253 ss.; *Íd., Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1981, págs. 451 ss.; *Íd., La España romana*, Madrid, 1996, págs. 365 ss. Una pequeña heredad como la de Ausonio, comprendía: 200 yugadas de campo, 100 de viñedo y la mitad de prados. Bosques en una extensión de más del doble de yugadas rodeaban los alrededores. Los obreros no eran muchos (R. Etienne, *Bordeaux antique*, Burdeos, 1962, págs. 351 ss.). La extensión de las fincas hispanas de Navarra y Álava se ha calculado entre 1.000 y 1.500 hectáreas. En Lusitania se encontraban los mayores latifundios de Occidente, comparables a los de Italia y África. En el Alentejo la extensión de las villas oscilaba entre 3.000 hectáreas (Crato, Alter do Chão, Villa Fernando), 8.000 hectáreas (Arronches, Villar del Rey), y más de 5.000 hectáreas (Martín Gil, Arnal o Póv. a de Cos). Torre de Palma tenía más de 3.000 hectáreas. En los alrededores de Beja los latifundios alcanzaban más de 1.500 hectáreas. En la Bética la propiedad debía estar más repartida. A la villa del Cercado de San Isidro en Dueñas (Palencia) se le calcula una superficie de algo más de 650 hectáreas. Algunas fincas tenían mucha servidumbre. Los primos de Honorio con un ejército formado por sus colonos y esclavos defendieron durante tres años los Pirineos *(Oros.* 7.40; *Zos.* 6.4.3).

Marcelino (27.11.1), poseía fincas en casi todas las regiones del Imperio Romano.

Jerónimo no ha dejado en su correspondencia ninguna descripción de ninguna villa, de las muchas que tenían las damas a las que se dirigía el monje de Belén, del tipo de las debidas a Posidonio Apolinar *(Ep.* 2.2-15), cuando en el año 465 invitó a su amigo Domicio a visitar su finca de *Avitacum,* o cuando en su *Poema* 22 (101-219), hacia la misma fecha, describe la posesión de Pontius Leontius de Bourg-sur-Gironde. Geroncio *(VM.*18) describe una villa que Melania tenía en Italia, que ha supuesto estaba situada en Calabria: «Tenemos una propiedad importante; en esta finca había un baño, que sobrepasaba todo lo que uno puede imaginar. De un lado se encontraba el mar; del otro, un bosque de esencias variadas, donde pastaban jabalíes, ciervos, gamos y caza mayor. Desde la piscina se podían divisar por una parte los barcos llevados por el viento y de otra las fieras en el bosque.» Menciona el autor también los mármoles, los ingresos innumerables y las 70 habitaciones dispuestas alrededor del baño.

Jerónimo, que demuestra en sus cartas un buen conocimiento de la literatura pagana, no recoge, tampoco, datos sobre las obras de arte, que guardaban las ricas casas romanas. A estas obras de arte alude Geroncio *(VM.* 14). Las casas de los nobles romanos eran verdaderos museos, al igual que las de Constantinopla, donde la de Lausus conservaba las estatuas crisoelefantinas del Zeus de Olimpia, obra de Fidias, y la Afrodita de Cnido, debida a Praxíteles. Todos estos tesoros artísticos desaparecieron en el incendio de Constantinopla en tiempos de los emperadores León y Basilisco *(Cedr. Pg.* 131.614). Olimpiodoro *(Frag.* 43) escribe de los palacios de las matronas de Roma, que contaban con hipódromo, foros, templos, fuentes y varios baños. Cada casa era una villa, según expresión del historiador bizantino.

Monjes y clérigos

Los monjes y el clero fueron también blanco preferido de los ataques de Jerónimo, aunque en el año 376-377 en carta al monje Heliodoro escribe: «Dios me libre de decir cosas feas de quienes, sucesores en dignidad de los apóstoles, consagran con boca sagrada el cuerpo de Cristo; por quienes nosotros mismos somos cristianos; de quienes, teniendo las llaves del reino de los cielos, juzgan, en cierto modo antes del juicio y con sobria castidad conservan a la esposa del señor» *(Ep.* 14.8).

Pronto asentó el criterio de que la dignidad eclesiástica no hace cristianos, sino sólo la virtud, como escribió al monje Heliodoro hacia el año 376 o 377 *(Ep.* 14.9), que llegó a ser obispo de Altino, cerca de Concordia y Aquileya. De la estancia de Jerónimo en el desierto de Calcis, practicando el ascetismo, el futuro monje de Belén guardó un mal recuerdo, debido al carácter de los monjes y al suyo propio. Ya en una carta dirigida a Marco, presbítero de Calcis, se queja amargamente de su mala situación, pues los monjes pedían diariamente a Jerónimo cuenta de su fe. Afirmaba lo que ellos querían y no quedaban contentos. Suscribía sus fórmulas y no le creían. Sólo gustaba a los monjes sirios ver que abandonaba el desierto de Calcis el nuevo monje extranjero. La situación era tan desesperante que Jerónimo tenía planeado huir del lugar y no lo hacía por la flaqueza corporal y la dureza del invierno. No quería Jerónimo saber nada de ellos *(Ep.* 17.3). Sin duda, los monjes sirios desconfiaban de la ortodoxia de Jerónimo y le juzgaban un cuerpo extraño a ellos. En carta a Eustoquia ataca duramente el proceder de ciertos monjes de Roma que le conocía bien, por haber vivido en la ciudad. Censura duramente el que ascetas de ambos sexos vivan juntos, ya que, terminan por amancebarse *(Ep.* 22.14). Este mal ya era viejo, pues se menciona ya en la segunda carta atribuida a Clemente Romano, obra de comienzos del siglo III. A Pablo de Samosata, a los presbíteros y diáconos de su séquito, en época de Aureliano, se les acusaba de vivir con mujeres. Se trata de los abusos de las *synesaktoi o virgines sub-introductae.* Contra este escándalo arremete también Atanasio en su *Carta a las vírgenes que fueron a Jerusalén a orar y volvieron;* y Crisóstomo en sus dos cartas sobre este tema, publicadas poco después de su consagración como patriarca de Constantinopla en 397. En ellas compara estas casas con lupanares. También las condenó el papa Siricio (384-399) en carta a Hímero, quien ordena en 385 que sean los ascetas condenados a cárceles, según condena el derecho público y eclesiástico. Se desconoce qué leyes públicas prohibían el matrimonio o el concubinato a los que tenían votos privados.

Más adelante de la carta *(Ep.* 22.28) ataca Jerónimo directamente a los monjes corrompidos y los describe soberbiamente:

> Huye también de los varones que vieres cargados de cadenas con cabelleras de mujeres... barba de chivos, manto negro y pies descalzos para soportar el frío. Todo eso son invenciones del diablo. Tal fue antaño Antimo, tal recientemente Sofronio, por los que hubo de gemir Roma. Son gente que se mete en las casas de los nobles, engañando a mujerzuelas... Otros hay, hablo sólo de los de mi pro-

pio estado (los monjes), que ambicionan el presbiterado y diaconado para gozar con más libertad de ver mujeres. Éstos no tienen más preocupación que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Los cabellos van ensortijados por el rastro del calamistro o rizados, los dedos brillan de los anillos y porque la calle, un tanto húmeda, no moje las suelas, apenas si pisan el suelo con las puntas de los zapatos. Algunos consumen su afán y vida entera en conocer los nombres, caras, hábitos y costumbres de las matronas. De éstos te voy a pintar a uno solo, breve y someramente, príncipe que es de este arte, que conocido el maestro, reconozcas más fácilmente a los aprendices. El hombre se levanta diligentemente con el sol, se traza el plan de sus visitas, toma los atajos de las calles y el importuno viejo se mete casi en las alcobas de las que duermen. Si ve una almohadilla, si algún lindo pañuelo de mano, o alguna otra alhaja del ajuar se deshace en alabanzas, lo admira, lo manosea, se lastima de la falta que le hace y termina no por pedirlo, sino por arrancarlo. Y es que aquellos señores temen ofender al postillón de la ciudad. Tiene por enemigo mortal la castidad, por enemigos mortales los ayunos, discierne los guisados por el olor y se le llama vulgarmente ave cebada. Su boca es bárbara y desvergonzada y armada siempre para soltar un insulto. Adonde quiera te vuelvas, él es siempre el primero que topas. Cualquier novedad que suena, o la inventa él o la exagera. Cambia por momentos sus caballos tan lucidos, tan briosos, que cualquiera lo tendría por hermano carnal del rey de Tracia.

Ya por la fecha de esta carta se habían infiltrado en el clero y en el monacato muchos elementos indignos y vividores, que abusaban de la buena fe de las damas y cuya finalidad no era otra que vivir bien sin trabajar y arramplar con todo lo de valor que vieran, formaban parte del monacato. Son interesantes las descripciones que hace. En un caso se trata de gentes que se hacen pasar por monjes y se visten desastrosamente. En el segundo visten como «dandys». Los monjes tenían más libertad para visitar mujeres e introducirse en sus casas, por eso, presbíteros o diáconos querían hacerse monjes. Eran unos cínicos, caraduras, pedigüeños y embaucadores, y atraían fácilmente a las damas. Jerónimo ofrece datos muy precisos del atuendo de estos monjes, como el uso de zapatos de calidad, se rizaban los cabellos, tenían anillos en los dedos, andaban muy ligeros, y de su comportamiento: huyen de ayunos, son comedores, hablan mal y son los primeros en todo, y se cambian continuamente de peinado. Casos como éstos debían ser frecuentes en todas partes. El canon VI del Concilio de Cae-

saraugusta prohibía que los clérigos se hiciesen monjes. Más adelante de esta misma carta *(Ep.* 22.34) vuelve a referirse a los monjes a los que clasifica en tres categorías: cenobitas, anacoretas y los *remnuoth,* grupo que Jerónimo considera detestable y despreciable, y que era muy numeroso donde vivía el autor de la carta. Los describe en los siguientes términos:

> Éstos habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío y libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener alimentos comunes. Por lo general habitan en ciudades o villas, y como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay muchos grupos que viviendo de su propia comida, no sufren sujetarse a nadie. Suelen competir en los ayunos y lo que debiera ser secreto lo convierten en campeonatos. Todo es entre ellos afectado, anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuraciones contra los clérigos, y cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar.

La vida de estos monjes no tenía nada de evangélica. También eran unos glotones y vividores. Este tipo de vividores debió ser frecuente en el cristianismo primitivo. Luciano de Samosata pintó espléndidamente un tipo de éstos en un folleto llamado *Peregrino.* todo su ascetismo era ostentación en su comportamiento y hábito. Trabajaban y vendían el producto de su trabajo. No estaban sometidos a obediencia y se entregaban a comilonas en las fiestas. Eunapio emite un juicio demoledor de los monjes, acusándoles de glotones. Monjes como éstos fueron la causa del juicio tan adverso que dieron sobre ellos el emperador Juliano *(Ep.* 89b.1) y Rutilio Namaciano *(De red.* 439-452, 515-526). La legislación de los emperadores, de final del siglo IV, procuró mantener a los monjes fuera de las ciudades. Jerónimo califica a los monjes de pestilencia. El grupo de los anacoretas se caracteriza por su obediencia al superior y están agrupados en decurias o centurias. Los nueve decuriones están a las órdenes de un centurión. Viven en celdas contiguas, separadas. Nadie puede entrar en la celda, salvo el decano para consolar al monje. Después de la hora nona todos los monjes se juntan, cantan salmos, leen las Sagradas Escrituras y oran. El padre les dirige la palabra y lloran. Terminado este acto, por decurias se van al comedor. Todos sirven por semana. La comida consiste en pan, legumbres y hortalizas, condimentadas con sal y aceite. El vino lo beben los más ancianos. Sólo los viejos y jóvenes desayunan. Por la noche velan. Existía una enfermería para los enfermos. To-

dos los días aprenden algo de las Escrituras. Este género de vida lo llevaban los esenios, según Filón, Josefo y Plinio. Esta última opinión es importante para defender la teoría de que el monacato[26] cristiano arranca de los esenios. Sin embargo, el género de vida de los anacoretas procede, según el monje de Belén, de Juan Bautista. Este párrafo describe bien la vida de los cenobitas y el primero las faltas de los *remnuoth*. A los anacoretas dedica Jerónimo pocas líneas, señalando que viven en el desierto y sólo comen pan y sal *(Ep.* 22.34-36). La carta 33, enviada a su dirigida Paula, que es una alabanza de Orígenes[27], rezuma amargura, ya que después de haber escrito tantas obras catalogadas por Jerónimo, el pago consistió en que su obispo Demetrio le desterró. El caso de Jerónimo era parecido, pues en el año 385 se vio obligado a abandonar Roma, sin duda asqueado del ambiente eclesiástico, ambiente que no era muy diverso del que describe Paladio *(HL.* 19), referido a Constantinopla, que Crisóstomo procuró enmendar. Al final de la carta menciona a los epicúreos y aristipos, que eran los monjes y el clero de Roma, a los que acusa de comilones, y de rapaces,

---

[26] Véase, «El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa» y «El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en la *Vida de Melania la Joven,* de Geroncio; en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; y en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa» en este volumen. Sobre el monacato sirio: P. Canivet, *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* París, 1977; A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne,* París, 1959; S. Jargy, *Les origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie,* Proche-Orient Chrétien II, 1952, fase II; I. Peña y otros, *Les cénobites syriens,* Milán, 1983. Sobre el monacato en Hispania: J. M. Blázquez, «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna», *I Concilio Caesaraugustano, MDC, Aniversario,* Zaragoza, 1981, págs. 65 ss.; *Íd., Aportaciones al Estudio de la España en el Bajo Imperio,* págs. 47 ss. En general: P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man», *JRS,* 61, 1972, págs. 97 ss.; *Íd.,* «From the Heaven to the Desert: Antony and Pachonius», *The Making of Late Antiquity,* Harvard, 1981, págs. 81 ss.; *Íd., Society and the Holy in Late Antiquity,* Londres, 1982; R. Teja, *Monacato e historia: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano, Historia en el contexto...,* págs. 81 ss.; J. M. Blázquez, «Extracción social del monacato primitivo. Siglos IV-VI», *Quaderni Catanesi,* 19, 1988, págs. 173 ss. Tendencias ascéticas entre los laicos se dieron ya probablemente a finales del siglo III o a comienzos del siguiente en Hispania, como prueba el caso de Eulalia de Mérida (E. Sánchez Salor, *Orígenes del cristianismo en Lusitania. Manifestaciones religiosas en la Lusitania,* págs. 81 ss.). El concilio de Caesaraugusta en su canon VI condena al clérigo que para vivir más licenciosamente quiere hacerse monje, canon muy importante, pues indica la creencia que la vida del monje era muy libre. La decretal de Siricio a Himero menciona a monjes y monjas que viven juntos deshonestamente. En una carta, fechada en el año 398, Jerónimo *(Ep.* 71) informa de una pareja casada que en la Bética guardaba castidad. Sobre el ambiente espiritual de la época: K. Wetzmann y otros, *A symposium age of spirituality,* Princeton, 1980.

[27] H. Crouzel, *Origène,* París, 1985; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre,* París, 1977.

pues andan todo el día a la caza de herencias y de comer guisados, y se silba como a un loco perdido a los cristianos auténticos *(Ep.* 33.3).

En las cartas de Jerónimo aparecen en escena otros monjes trotamundos, como uno al que calificó de venido del arroyo, vagabundo por encrucijadas y plazas, monje correveidile, que sólo tiene talento para denigrar. Anda perorando contra mí y con diente canino, roe, despedaza y desgarra los libros que he escrito contra Joviniano... «Anda por los corrillos de ignorantes y frecuenta los banquetes de mujerzuelas, tejiendo silogismos asilogísticos y deshaciendo, con astuta argumentación, lo que él imagina sofismas míos» *(Ep.* 50.1). Este párrafo indica magníficamente el carácter de Jerónimo, que atacaba ferozmente al que se metía con él, sin temor a echar mano de la mentira y de la calumnia. Es un caso de lucha entre monjes, que daban un espectáculo denigrante ante cristianos y paganos. Señala Jerónimo en este párrafo la baja extracción social de su monje. En el siglo IV, después de que la Iglesia se cargó de privilegios y de riqueza, que la corrompieron, muchos vividores y caraduras se hicieron monjes o clérigos para vivir bien sin trabajar. Jerónimo le acusa de calumniador, embustero y embaucador. Toda la carta es un ataque personal al monje, del que se ríe sarcásticamente, de su elocuencia. Le echa en cara recorrer los palacios de los nobles, de visitar las matronas y de convertir la religión en campo de batalla y torcer la fe de Cristo *(Ep.* 50.3.5) y de ser sabidillo entre las cosas de mujercillas. Debía haber muchos monjes hipócritas, farsantes y vividores, pues en carta a Rústico *(Ep.* 125.9) afirma que de «tantos que se inventan portentosas luchas de los demonios contra ellos, con que embaucan a gentes ignorantes y vulgares y hacen granjería de ello, estaba el mundo lleno».

En los ataques a sus adversarios, Jerónimo es chabacano, soez, panfletario, de mal gusto, pendenciero, además de chaquetero, falso y mentiroso, rasgos de su carácter, pero este estilo era muy frecuente en los escritos eclesiásticos de la época. De su obispo, Lupicino, escribe que: «para la boca del asno los cardos son la mejor ensalada». A su antiguo amigo Palagio, asceta muy culto, le califica de demonio, perro corpulento, engordado con gachas de avena, animalote bien cebado, que perjudica más con las uñas que con los dientes. Es perro de raza irlandesa, no lejos de Bretaña, como todos saben, y hay que acabar de un solo tajo, con la espada del espíritu (Hier. *Comm. in Hier.* 3.1). Redactó un tratado *Contra Vigilancio* (1 ss.; 6, 8, 10, 12, 15, 17), al que escribió también una carta (61) en el año 396, llamándole Dormitancio. Fue Vigilancio un sacerdote de la Galia, que arremetió contra el culto a los santos y a las reliquias, contra los ascetas, contra el celibato, en-

contrando apoyo en varios obispos. Le acusa de descender de salteadores de caminos y de gentes de mala vida, espíritu degenerado, de estar mal de la cabeza, digno de la camisa de fuerza, dormilón, tabernario, lengua de víbora, boca calumniosa. Tenía malicia diabólica, el veneno de la falsedad, sed de dinero. Era difamador desaforado, borracho comparable a Baco. Se revuelca en el fango. Llevaba el pendón del diablo, y no el de la Cruz. Le llama perro viviente, monstruo que debía ser expulsado a los confines del mundo. Da vergüenza recoger el rumor de que incluso algunos obispos son cómplices de sus crímenes. Le acusa de dormir despierto y de escribir dormido, de vomitar sus libros durante el sueño de una borrachera, de escupir la inmundicia que sale de sus intestinos, de haber huido desnudo durante un terremoto en una noche. Le echa en cara igualmente de que el dormilón desata sus pasiones y multiplica sus ardores naturales del cuerpo con sus consejos... o mejor, los apaga yaciendo con mujeres. Con lo que al fin no nos diferenciamos en nada de los cerdos, no quedará ninguna distancia entre nosotros y los animales irracionales, entre nosotros y los caballos.

Jerónimo atacó también con expresiones parecidas al monje de Roma. Joviniano se vio obligado a escribir una apología de su proceder e ideas y a enviársela a su amigo *(Ep.* 49) en el año 393 en dos tratados, cuyos ejemplares compró Pammaquio para que no circularan por Roma, pues hacían muy mal efecto y se atacaba a Jerónimo en ellos. El monje de Belén escribió dos cartas (48-49) sobre el asunto. Según Jerónimo, Joviniano defendía que las vírgenes y las viudas tienen el mismo merecimiento; los bautizados no pueden ser derribados por Satanás; no hay diferencia entre abstenerse de los alimentos y comer dando gracias por ellos; todos los que cumplieron las promesas del bautismo tendrán la misma recompensa. Las tesis de estos dos monjes indican claramente bien algunos aspectos de las efervescencias espirituales de los siglos IV y V. Joviniano fue condenado en dos sínodos. Uno celebrado en Roma bajo la presidencia de Siricio, y un segundo en Milán, bajo la de Ambrosio, a quien Jerónimo calificó de «cuervo y de pajarraco negro como la pez». Precisamente Agustín apeló a la intervención del Estado y logró que Joviniano fuera flagelado con látigos de puntas.

Jerónimo continuamente ataca en sus cartas los vicios del clero. No pierde oportunidad de meterse con él. Verdad es que hiere igualmente a todos los estamentos de la sociedad, lo que le creó muchos enemigos por todas partes. En carta fechada en el año 394 al presbítero Nepociano le aconseja *(Ep.* 52.5) que huya del clérigo negociante,

que de pobre se ha hecho rico y fanfarrón, que ama el oro y las riquezas, al que gustan la verborrea, el descaro, los foros, las plazas y las boticas de los médicos. Este mal estaba extendido. Ya el sínodo de Elvira, a principios del siglo IV, en su canon XIX, prohíbe que los obispos, presbíteros y diáconos salgan a comerciar fuera de sus provincias en busca de pingües ganancias.

Jerónimo ataca igualmente a los clérigos y monjes *(Ep.* 152.6), que reciben «donecillos, pañizuelos, cintitas, telas, comidas probadas y tiernas» y dulces requiebros, como «miel mía», «lumbre de mis ojos», «deseo mío», frases que califica de necedades *(Ep.* 52.6), lo que debía ser frecuente en Roma. También los recibió él. En el año 384 agradece a Eustoquia que le haya enviado ajorcas, cartas y palomas *(Ep.* 32.13) y un canastillo de cerezas; a Marcela en 385, ciertos donecillos *(Ep.* 44); regalillos a Paulino *(Ep.* 53.1). Precisamente de la Bética, el año 398, le envió Lucino dos capas y una zamarra *(Ep.* 71.7). Las capas serían, quizás, como las representadas en los relieves de Osuna, del siglo III a.C.[28].

Jerónimo se presenta en sus cartas como un fino observador, muy al corriente de las costumbres corrompidas de clérigos y monjes. Jerónimo no deja vicio de los clérigos sin azotar. Así ataca despiadadamente en esta misma carta *(Ep.* 52.16) contra los clérigos mayordomos y administradores de casas y cortijos ajenos.

Este mal estaba muy extendido, pues Crisóstomo ataca despiadadamente *(MD.* 85.4) a los obispos que se dedican a asuntos puramente administrativos, propios de tutores, de administradores, de agentes del fisco, de contables y de tenderos. Cipriano *(De laps.* 6) censura el proceder de muchos obispos: «Muchos obispos, que deben ser un estímulo y ejemplo para los demás, despreciando su sagrado ministerio, se empleaban en el manejo de bienes mundanos, y abandonando su cátedra y su ciudad, recorrían por las provincias extranjeras los mercados a caza de negocios lucrativos, buscando amontonar dinero en abundancia, mientras pasaban necesidad los hermanos en la Iglesia; se apoderaban con ardides y fraudes de heredades ajenas, cargaban el interés con desmesurada usura.»

Jerónimo, en carta a Heliodoro *(Ep.* 60.11), censura las rapacidades de los monjes, que viven con más lujo que si fuesen seglares, que vacían las bolsas de las matronas y andan a la caza de riquezas a fuerza de acatamiento. Se olvida Jerónimo de recordar que a su amigo Dámaso le acusaban sus enemigos de andar a la caza de las fortunas de las damas, y Ammiano Marcelino (27.3.14-15) de vivir con un tren de

---

[28] A. García y Bellido, *Arte Ibérico en España,* Madrid, 1979, pág. 58, figs. 64-65.

vida indigno de un representante de Dios, con carrozas de lujo y de frecuentar los banquetes. En la carta a Rústico (125.10), pone el ejemplo de un monje que a su muerte se descubrió que atesoraba la riqueza de un Creso, y las limosnas entregadas por los fieles para socorrer a los pobres fueron a parar a su familia.

Jerónimo critica a los monjes por cambiar de hábito, pero no de vida, en esta misma carta *(Ep.* 125.16):

> Yo he conocido a algunos que, después que dieron de mano al siglo —eso sí, sólo con el hábito y de palabra, pero no de obra—, en nada mudaron sus antiguas mañas. La hacienda antes bien se acrecentó que se mermó; los mismos criados para su servicio; los mismos aparatosos convites; en vasos de vidrio y platos de arcilla se come y bebe oro; y todavía entre la caterva y enjambres de servidores, pretenden el nombre de solitarios. Por otro lado, los que son pobres y menguados de hacendilla, pero se tienen por sabidillos, salen al público como imágenes llevadas en andas en una procesión, a fin de ejercitar su facundia canina. Otros, con los hombros levantados y graznando no sé qué dentro de sí, fijos los ojos atónitos en el suelo, mastican hinchadas palabras, de modo que, si se añade el heraldo o pregonero, cualquiera creería que va por allí el gobernador. Los hay que, por la humedad de las celdas y los excesivos ayunos, por el aburrimiento de la soledad y la demasiada lección, pues les zumban con ella los oídos día y noche, caen en melancolía. Y éstos necesitan más bien las recetas de Hipócrates que de nuestros consejos. La mayor parte no sabe desprenderse de sus artes y negocios de antaño, y cambiado el nombre, ejercen los mismos tratos que los negociantes, no para tener con qué comer y vestir, como manda el Apóstol *(1Tim.* 6-8), sino para sacar mayores ganancias que la gente del siglo... Ahora bajo título de religión, se practican tratos injustos y el honor del nombre cristiano no sufre ya, sino que comete fraude. Hay otra cosa que me avergüenzo de decir, pero que no queda otro remedio que decirla, a ver si, por lo menos, tenemos empacho de nuestra deshonra: extendiendo en público las manos, tapamos el oro con nuestros harapos y contra la opinión de todos, los que habíamos vivido como pobres, morimos ricos con los talegones llenos.

En este párrafo nuevamente hace Jerónimo una crítica demoledora de los vicios de muchos monjes, de su rapacidad y avaricia, de su deseo de amontonar riquezas, de los procedimientos hipócritas de que se sirven para obtenerlos. Vivían con el mismo tren de vida que antes de dedicarse al ascetismo, con el mismo número de criados, dato interesante éste sobre el servicio privado que tenían algunos

monjes; con frecuencia iban a los banquetes, que eran, como la caza, los espectáculos y los juegos, la principal manera de entretener el tiempo los aristócratas. Predicaban por plazas, presentándose en aspecto descuidado y pobretón. Reconoce Jerónimo que a algunos perjudica su salud la humedad de las viviendas y la soledad. También les acusa de estafadores, de obtener ganancias ilícitas por procedimientos inmorales, de dedicarse a los negocios del siglo, y de utilizar la religión para engañar, estafar a los devotos y de este modo enriquecerse. El mismo Jerónimo *(Ep.* 127.5), en cara a la virgen Principia, escribe que hubo un primer momento en que «el nombre de monje se tuvo por ignominioso y estaba desacreditado de la gente», sin duda por la vida hipócrita y estafadora de muchos monjes que vivían en las ciudades y timaban a las damas.

La vida ejemplar de algunos monjes

Jerónimo hace una crítica devastadora de ciertos monjes, de su avaricia e hipocresía y de sus estafas, pero no se queda en esta crítica. Presenta algunos ejemplos de monjes que practicaban la ascesis. El ejemplo más significativo es el de Pammaquio[29], del que habla Jerónimo frecuentemente en sus cartas y presenta como modelo de monje, que ha abandonado sus fabulosas riquezas para seguir pobre a Cristo. Pammaquio se dedicó con su esposa al ascetismo y fundó en la desembocadura del Tíber, en *Portus Romanus,* un hospital, sin precedentes en la época.

Con cuatro brochazos realistas pinta Jerónimo la oposición entre la vida que llevaba antes y después de dedicarse a la ascesis. Era muy conocido en el Senado. Era el primero. Aventajaba a unos en dignidad *(Ep.* 66.7). El género de vida que llevaba el protagonista antes de dedicarse a la ascesis consistía en ver echar vapor a los grandes platos y cocerse a fuego lento los faisanes, en tener una bolsa repleta de plata y briosos corceles para montar, pajecillos encopetados, vestidos preciosos, tapicerías pintadas *(Ep.* 66.8). Después de consagrarse al ascetismo, Pammaquio, que era el primero de los patricios que se hizo monje *(Ep.* 66.13), ha edificado en el puerto romano un albergue para forasteros *(Ep.* 66.11), y se dedica a dar de comer a los hambrientos. Anda a pie, viste parda túnica. Se iguala a los pobres. Entra en los tugiros de los desheredados. Se ha convertido en luz de los ciegos, en la

[29] A. H. M. Jones, J. R. Martidale y J. Morris, *op. cit.*, pág. 663.

mano de los mancos y en los pies de los cojos. Trae el agua a cuestas. Corta la leña, prepara él mismo fuego *(Ep.* 66.13), construye una hostelería *(Ep.* 77.10), al igual que Jerónimo edificó otra en Belén, junto al monasterio donde fluía una gran muchedumbre de monjes, que agobiaba al asceta de Belén *(Ep.* 66.14), que se vio obligado a enviar a su hermano Pauliniano a su tierra a vender sus cortijos medio derruidos, que habían escapado al saqueo de los bárbaros.

El ejemplo de la conversión al ascetismo de Pammaquio impresionó tanto a Jerónimo que en carta a Juliano, del año 407, le pone, junto a Paulino de Nola[30], como ejemplo *(Ep.* 118.5). Meropius Pontius Amicius había nacido en Burdigala, capital de Aquitania, alrededor de los años 353 o 354. Perteneció a una ilustre familia patricia, emparentada con los Amicios. Era también pariente de Melania la Joven. Fue *consul suffectus,* gobernador de Campania. Contrajo matrimonio con una rica hispana, de nombre Therescia, que, como él, poseía grandes latifundios en Hispania, de los que se deshizo para consagrarse al ascetismo. La venta de estos *regna Paulini* entristeció a su maestro Ausonio *(Ep.* 28.116), que creía que su discípulo había sufrido un ataque de locura. «En fin, escribe el mismo Paulino *(Ep.* 5.4), para huir de la calumnia, de las molestias de los viajes, del peso de los cargos públicos, de la barahunda del foro, me retiré al campo y me entregué tranquilamente al servicio de la religión.» Estas tierras donde se retiró, fueron las que su esposa poseía en Hispania, en las proximidades de *Complutum,* donde nació un niño que sólo vivió ocho días. A partir de esta muerte, la pareja se dedicó al ascetismo. En las Navidades del año 394

---

[30] W. H. C. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *JRS,* 59, 469, págs. 1 ss. Sobre el espíritu de los latifundistas en el sur de Galia y en el norte de Hispania, véase: A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire,* París, 1943; I. C. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his Age,* Oxford, 1933; P. Brown, «Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy», *JRS,* 50, 1961, págs. 1 ss.; J. Fontaine, *Etudes sur la poesie latine tardive: D'Ausone a Prudence,* París, 1980. Sobre las aristocracias hispanas y galas: J. Mathews, *Western Aristocraties and Imperial Court, AD,* Oxford, 1975; págs. 364-425, A. Chastagnol, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Théodose», *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, págs. 269 ss.; K. I. Stroheker, «Spanien in spätrömischer Zeit (284-457)», *AEspA,* 45-47, 1972-1974, págs. 587 ss.; *Íd., Der senatorische Adel im spätantiken Gallien,* Darmstadt, 1970. Sobre la cristianización de la aristocracia: R. V. Khaling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger der Römischen Dynastie,* Bonn, 1978; E. Griffe, *La Gaule Chrétienne a l'Epoque romaine,* I-III, París, 1964-1966; E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes,* París, 1950; F. Ela Consolino, «Ascesi e mondanitá nella Gallia tardo antica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI», *Doinonia,* 4, 1979.

fue ordenado presbítero en Barcelona. Después se retiró a Nola, en Campania; Jerónimo le dirigió tres cartas.

Buen recuerdo guardó Jerónimo del grupo ascético de Aquileya, como lo indican las cartas y las expresiones dirigidas al grupo de ascetas de esta ciudad, como Bonoso, Heliodoro y Rufino, su futuro mortal enemigo, al que insultaría groseramente por culpa de la cuestión origenista, al que en 375 *(Ep.* 3.1) escribe: «¡con qué abrazo me estrecharía a tu cuello, que besos daría en aquella boca que en otro tiempo erró conmigo o conmigo fue discreta!». A tres amigos del grupo de Aquileya, Florentino, Bonoso y Rufino *(Chron.* 374) les califica Jerónimo de monjes ejemplares. A Florentino, desde el desierto de Calcis dirigirá las cartas 4 y 5, fechadas en 375 y en 375-377, respectivamente. La carta 6, también del 375, a Juliano, que igualmente perteneció al grupo de clérigos de Aquileya, y la 7 a Cromacio, Jovino y Eusebio, fechada en 375-376, todos clérigos dedicados a la ascesis. Cromacio fue el fundador de una comunidad eclesiástica que alcanzó diversos grados en la jerarquía. Jovino era archidiácono, Eusebio y Juliano diáconos. Niceas, a quien envió la carta 8, subdiácono; Crisacomas, destinatario de la 9, monje laico. Este grupo combinó el cuidado pastoral de los fieles con cierta vida intelectual. Con algunos de éstos mantendrá correspondencia después, como con Heliodoro *(Ep.* 14), a quien escribió para consolarle de la muerte de su sobrino, el obispo Nepociano *(Ep.* 60). Por razones desconocidas Jerónimo abandonó este grupo, donde había pasado días deliciosos, y se marchó a Calcis, donde no encajó entre los monjes sirios, de los que guardaría mal recuerdo.

Jerónimo rememora varios casos de un ascetismo extremo, como el del anacoreta que comía higos al día y vivía dentro de una mina, o el de otro monje, que comía mendrugos de pan y bebió agua sucia durante cuarenta años.

Obispos

Jerónimo fustiga el comportamiento de los monjes y clérigos. En cambio, casi excepcionalmente ataca a los obispos en su correspondencia. En la citada carta 8 (5) arremete contra el obispo Lucilio, de su pueblo natal, al que acusa de avaro.

Habla muy bien de Exuperio, obispo de Tolosa, que «padece hambre para dar de comer a los demás, y con el rostro pálido por los ayunos, es torturado por el hambre ajena y ha metido toda su hacienda en las entrañas de Cristo» *(Ep.* 125.20).

Choca esta ausencia de ataque a los obispos por parte de Jerónimo, cuando la vida de gran parte de aquéllos, durante el Bajo Imperio, dejó mucho que desear, por sus disensiones y feroces luchas de unos contra otros (Eus. *HE.* 8.1). Sulpicio Severo *(VM.* 20) pinta con trazos sombríos el proceder de los obispos galos, y su adulación ante el poder civil. El panegirista de Teodosio, el pagano Latamio Pacato Deprenio, acusa a los obispos, con motivo de la ejecución del Prisciliano, de bandidos y aun de verdugos, de calumniadores y de montar todo el proceso judicial para apoderarse de los bienes de los condenados. Ya se ha mencionado el juicio tan negativo que da Crisóstomo de los obispos por dedicarse a oficios impropios de su cargo. El juicio de Gregorio Nacianceno es aún más demoledor: «qué desgracia, nos abalanzamos los unos contra los otros y nos devoramos... y siempre bajo el pretexto de la fe, que sirve de tapadera con su nombre venerable a todas las disputas privadas. Nada tiene de extraño, pues, el odio que nos profesan los paganos. Y lo peor es que ni siquiera podemos afirmar que estén equivocados. Eso es lo que hemos merecido por nuestras luchas fratricidas» *(Or.* 2.79.ss.). El mejor comentario a estas frases es la propia correspondencia de Jerónimo, que de gran admirador de Orígenes *(Ep.* 33.4-5; 61.2), pasó a ser su mortal enemigo *(Ep.* 127.8). La correspondencia de datos indica la ferocidad de esta lucha eclesiástica. La pugna origenista entre Epifanio de Salamina y Juan de Jerusalén comenzó por culpa de quien predicaba en la iglesia del Santo Sepulcro. Juan era un gran defensor de Orígenes. Jerónimo *(Ep.* 61.2) señaló dos errores de Orígenes, que fue condenado por dos puntos que nada tenían que ver con el dogma cristiano, la transmigración de las almas, que defendieron Pitágoras, Platón y los druidas, y el arrepentimiento del diablo. La condena de Orígenes fue una catástrofe para la Iglesia. Era el mayor intelectual cristiano, anterior a Agustín, hombre cultísimo y uno de los mayores metafísicos de todos los tiempos. Su influjo fue inmenso. A partir de Justiniano su influjo desapareció. Jerónimo tradujo a Orígenes *(Ep.* 61.2; 82.7.124), expurgándolo de sus errores. En época de Jerónimo *(Ep.* 124.1) las obras del gran alejàndrino estaban muy falsificadas. Al *De principiis,* la obra cumbre de Orígenes, que es el primer manual de dogma y el primer sistema de teología cristiana, lo calificó de doctrina ponzoñosa y necia *(Ep.* 127.9). La lectura de Orígenes apasionaba a los mismos amigos de Jerónimo, como a Marcela, a Océano y a Pammaquio, y engañaba a muchos *(Ep.* 55.7.1; 83.1). Bajo todas estas disputas teológicas, posiblemente había una lucha de poder y por triquiñuelas personales. Un caso vergonzoso de luchas de obispos o de monjes y obispos, que indica bien el cli-

ma espiritual eclesiástico de la época de Jerónimo, es el de Prisciliano, que fue calumniado por obispos, comedores y vividores, conducido a la muerte y antes torturado. En el episcopado se debía haber introducido mucha bazofia, como apuntan Sulpicio Severo, Eusebio y Crisóstomo, pero Jerónimo no toca este tema. Basilio en 372 escribe sobre el particular en carta a los obispos de Galia e Italia, «el temor a las gentes que no temen a Dios les franquea a éstas el camino hacia las dignidades de la Iglesia; así es evidente que la máxima impiedad va a premiarse con el máximo cargo, de manera que los más grandes pecadores van a perecer idóneos para la dignidad episcospal... y los ambiciosos despilfarran el óbolo de los pobres en provecho propio y para regalos... Bajo el pretexto de luchar por la religión se dedicaban a dirimir sus enemistades particulares. Y otros, para que no se les exija responsabilidades por sus delitos, se dedican a fomentar divisiones en los pueblos, de manera que sus crímenes pasen más desapercibidos en medio del desorden general.

Los laicos

En carta a Celantio (148.8; también 122, 1) se queja Jerónimo que hay cristianos, que con nombres de cristianos llevan vida de gentiles. En el siglo IV, e incluso antes, grandes masas de cristianos lo eran sólo de nombre. Crisóstomo se pregunta cómo van a convertirse los paganos: «¿Mediante milagros? Ya no existen. ¿Mediante el ejemplo de nuestras acciones? Están totalmente pervertidas. ¿Con el amor de Dios? De eso no se encuentra ni rastro. Nosotros, que fuimos llamados por Dios para curar a otros, andamos necesitados *(Hom. in Act. apost.* 24. En *1ep. and Timoth. Hom.* 10.3).

Este mal comportamiento de los cristianos databa de antiguo, pues un predicador del siglo II se quejó que por el mal ejemplo que dan los cristianos, los paganos no se convertían al cristianismo.

Jerónimo pone algunos ejemplos de cristianos laicos de conducta ejemplar, como Nebridio[31], que fue *comes rerum privatarum* entre 382-384 y prefecto de Constantinopla en 386. Jerónimo *(Ep.* 79.2.5) traza un cuadro realista de su personalidad. Le llama amigo. Tenía mujer, hijos y mucha servidumbre. «Con espíritu de igual —escribe— entregó parte de lo que le sobraba a las necesidades de los otros. Nebridio fue criado en palacio y condiscípulo de los Augustos, pero nunca dio mo-

[31] A. Chastagnol, «Les espagnols», pág. 286.

tivo de murmuración. No se ensoberbeció. Era amable con todos. Amaba a los príncipes como a hermanos y los respetaba como a señores. Se ganó el afecto de toda la corte. Socorrió a viudas y a huérfanos. Rescató a cautivos. Los casos como éste fueron pocos entre los laicos.»

Acusaciones contra Jerónimo

Jerónimo contó con muchos y acérrimos enemigos, debido a su lengua viperina, que no respetó a nada ni a nadie. En carta dirigida a un presbítero de Calcis (17.2) se queja de que le acusen de hereje y de impiedad sabeliana. Se le denigraba a fondo, por haber corregido algunos pasos de los evangelios, contra las opiniones de todo el mundo *(Ep.* 27.1). Ofendía a muchos al censurar los vicios *(Ep.* 40.2). Se le tildaba de deshonesto, de chaquetero, que lo fue por lo menos referente a Orígenes y a Rufino, de lascivo, de embustero, de embaucador, de mago hechicero *(Ep.* 45.26); antes le llamaban santo, humilde y elocuente *(Ep.* 45.3), pero este cambio en su valoración lo achacaba a la envidia. Se le criticaba su moral ante las segundas o terceras nupcias *(Ep.* 49.6), por gentes elocuentes, instruidas y liberales *(Ep.* 49.12). La aristocracia lo calificaba de mago y seductor *(Ep.* 54.2), sin duda por haberse rodeado de un grupo de mujeres de la más alta nobleza romana, a las que condujo al ascetismo y a dilapidar sus fortunas. Se le acusaba de mujeriego en el año 397 *(Ep.* 65.1) en el sentido de preferir estar rodeado de mujeres que de varones. De lo mismo le acusa Rufino *(Apol.* 2.7). De esta acusación se defendió Jerónimo mencionando mujeres famosas del Antiguo Testamento. Los mismos monjes le atacaban *(Ep.* 54.4), sin duda por la crítica demoledora que hizo de sus conductas. Se le tenía por falsario, por traducir mal a sabiendas una carta de Epifanio *(Ep.* 57.1). Jerónimo defendía la tesis de que el traductor tiene libertad de interpretación. Juan de Jerusalén, defensor de Orígenes, acusaba a Jerónimo de grave enfermedad, sin duda espiritual, y posiblemente aludía a la soberbia que siempre demostró el monje de Belén, y de ser rebelde a la Iglesia *(Ep.* 82.4.4). En 397, en carta a Teófilo, se defiende de esta acusación y afirma que la carta de Juan es «un cúmulo de injurias contra él» *(Ep.* 82.6). Juan había enviado a Teófilo, patriarca de Alejandría, un informe sobre sus roces con el grupo de Belén, que coincidía con la investigación oficial, hecha por Isidoro, presbítero alejandrino, mandado por Teófilo.

El presbítero Sabiniano propalaba los vicios de Jerónimo *(Ep.* 147.9). Hasta el África llegaban escritos contra Jerónimo, según le in-

forma Agustín en carta fechada en 404 *(Ep.* 110.6). Todas estas acusaciones indican bien el clima de delación, calumnias y mentiras, exageración, falseamiento de la verdad, y de luchas intestinas enconadas de la época. También debió contribuir a ello mucho el carácter soberbio, pendenciero y crítico de Jerónimo, que tuvo que abandonar de mala manera Aquileya, Roma y Calcis.

Jerónimo se comportaba lo mismo con sus supuestos enemigos, como hizo con su antiguo y entrañable amigo Rufino. El caso de la condena de Orígenes es el más vergonzoso, inicuo y funesto de la Iglesia antigua. Éste se defendió hacia el año 400, dando un juicio demoledor contra el tratado sobre la virginidad, que Jerónimo dedicó a Eustoquia, tratado que, según indica el propio Jerónimo, desde Belén, en carta a Nepociano, sobrino de Heliodoro *(Ep.* 32.17), había sido apedreado en Roma.

> Libellum quendam, de conseruanda uirginitate Romae positus scripsit, quem libellum omnes pagani et inimici Dei apostatae persecutores et quicumque sunt, qui Christianum nomen odio habent, certatim sibi describebant, pro eo quod omnem ibi Christianorum ordinem, omnem gradum, omnem professionem, uniuersamque pariter foedissimis exprobrationibus infamauit ecclesiam; et ea crimina gentiles falso in nos conferre putabantur, iste uera esse, immo multo peiora a nostris fieri, quam illi criminabantur adseruit.

Paladio, en su *Historia Lausiaca,* obra redactada entre 419-420, cree que el influjo de Jerónimo sobre su discípula Paula fue negativo.

Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)

Con este trabajo queremos tributar, con motivo de su jubilación académica, justo homenaje al profesor Francisco Presedo, catedrático de Historia de la Universidad de Sevilla, al que me ha unido una entrañable amistad durante muchos años.

La tortura

La tortura fue muy practicada en el mundo antiguo y también durante el Imperio Romano[1]. Jerónimo alude a ella en la primera carta de la colección, fechada en el año 374 y dirigida al presbítero Inocencio; en ella describe las torturas de una mujer acusada de adulterio y de su supuesto cómplice en presencia del consular, que visitaba en aquel año la ciudad de Vercellis: «la uña ensangrentada abría las lívidas carnes y por entre los surcos de los costados escudriñaba al dolor la verdad. El desdichado mozo, queriendo cortar por el atajo de la muerte los largos suplicios, mintió contra su propia sangre y acusó a la ajena. Tanto la mujer casada, acusada de adulterio por su esposo, como su cómplice, que para verse libre de tormentos, como sucedía con frecuencia, testimonió en falso, fueron, pues, torturados».

[1] J. A. Crook, *Law and life of Rome*, Londres, 1967; *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, París, 1984.

La mujer, «mientras el potro distendía su cuerpo y las cuerdas sujetaban detrás de la espalda las manos sucias por las inmundicias de la cárcel... El consular, harto sus ojos de sangre, como fiera que, una vez gustada está siempre sedienta de ella, manda que se doblen los tormentos, rechina ferozmente los dientes y amenaza al verdugo con el mismo castigo si no logra que el sexo débil confiese lo que no pudo callar el fuerte... Se le atan los cabellos al poste, le sujetan más fuertemente todo el cuerpo al potro y se le aplica fuego a los pies. El verdugo cava ambos costados y no tiene consideración ni con los pechos... Ya no quedaba lugar para nueva herida».

La sentencia de muerte se cumplió en público para escarmiento general: «Todo el pueblo afluye al espectáculo y como si de todos los sitios emigrase la ciudad, la muchedumbre se estruja ante las obstruidas puertas. Al infortunado mozo le rueda al primer golpe la cabeza por el suelo y el tronco exánime se revuelca en la propia sangre. Llegó el verdugo a la mujer, que estaba doblada en tierra, de rodillas...»

Los monjes se opusieron precisamente a la pena de muerte[2], tan frecuentemente aplicada —incluso por nimiedades— en el Bajo Imperio. Cuando aquéllos se enteraban de que iba a producirse alguna sentencia de muerte, se presentaban en la plaza pública y trataban de impedir su aplicación. En el caso narrado por Jerónimo fue necesario llamar a un segundo verdugo que finalmente decapitó a la víctima. Los clérigos eran encargados de dar cristiana sepultura: «Los clérigos a quienes incumbía, envuelven al sangriento cadáver en un lienzo, cavan la fosa, amontonan las piedras y preparan según uso y costumbre la sepultura.»

Invasiones bárbaras

Jerónimo alude en sus cartas varias veces a algunas invasiones bárbaras de su tiempo. Algunas de ellas debieron de ser de poca importancia y se trataban probablemente de simples saqueos. Sin embargo, en su carta 60, redactada a finales del siglo IV en Belén y dirigida al monje obispo Heliodoro para consolarle por la muerte de su sobrino, el presbítero Nepociano, traza un cuadro sombrío de la situación del

[2] M. Sordi, «Pena di morte e braccio secolare», *Metodologia della ricerca nella tarda antichità*, Nápoles, 1989, págs. 179 ss.

Imperio; alude en ella tanto a las malas condiciones internas (60.15) como a la presión bárbara sobre las fronteras de Europa y del Oriente (60.16) y sus funestas consecuencias.

Jerónimo describe *(Ep.* 60.15) la catastrófica situación del momento en los siguientes términos:

> Pero ¿qué hago tratando de curar un dolor que pienso han calmado ya el tiempo y la razón? Más bien quiero repetirte las miserias de emperadores cercanos a nosotros y las calamidades de nuestro tiempo, tales y tantas que no tanto es de llorar el que no ve esa luz que nos alumbra, cuanto de felicitar el que ha escapado a tanto desastre. Constancio, fautor de la herejía arriana, cuando se aprestaba contra su rival y a toda marcha avanzaba para venir con él a las manos, muere en un pueblecillo de Mopso y dejó con gran pena el Imperio a su enemigo. Juliano, destructor de su propia alma y verdugo del ejército cristiano, hubo de sentir en la Media al Cristo, de quien había renegado en las Galias, y, al querer dilatar las fronteras romanas, perdió las antes dilatadas. Joviniano, gustado apenas a qué sabía el mando del Imperio, pereció asfixiado por las exhalaciones fétidas de unas brasas poniendo a todos bien de manifiesto lo que es el poder humano. Valentiniano hubo de ver devastado el suelo natal y, sin poder vengar a su patria, se extinguió por un vómito de sangre. El hermano de éste, Valente, vencido en Tracia en la guerra con los godos, halló en el mismo lugar la muerte y la sepultura. Graciano, traicionado por su ejército y rechazado por las ciudades de paso, fue ludribio del enemigo, y tus paredes, Lyon, guardan las huellas de una mano ensangrentada. Valentiniano, adolescente y casi niño, después de la fuga, después del destierro, después de recuperar a costa de mucha sangre el Imperio, es asesinado no lejos de la ciudad que fue testigo de la muerte de su hermano, y su cadáver fue infamado con la horca. ¿A qué hablar de Procopio[3], Máximo[4] y Eugenio[5] que, mientras eran dueños del poder infundían terror a las gentes? Todos, hechos prisioneros, hubieron de comparecer ante la cara de los vencedores y fueron

[3] A. H. M. Jones, J. R. Martinadale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, págs. 742-743; P. Grattarola, «L'usurpazione di Procopio e la fine dei Costantini», *Aevum*, I, 1986, págs. 82-105.

[4] J. R. Palanque, «L'empereur Maximin», *Les Empereurs romains d'Espagne*, París, 1965, págs. 255-257. Con anterioridad fue publicado el estudio de C. Torres, «Magno Clemente Máximo», *BUSC*, 45, 1945, págs. 7-62.

[5] J. Szidat, «Die Usurpation des Eugenius», *Historia*, 28, 1979, págs. 487-509. Cfr. también H. Bloch, «The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century», *The Conflict between Paganism and Christianity*, Oxford, 1963, págs. 193-218.

antes traspasados por la ignominia de la servidumbre que por la espada enemiga, género de suplicio misérrimo para los que un día fueron poderosísimos.

Jerónimo confirma *(Ep.* 60.16) estas calamidades internas[6] con tres ejemplos altamente significativos de notables dignatarios imperiales que sólo llevaban menos de dos años en el gobierno. Dichos personajes son: Abundancio[7], Rufino[8] y Timasio[9]:

> Pero dirá alguno: ésos son gajes de los reyes «y a los montes cimerios hiere el rayo». Pues vengamos a los dignatarios particulares, y sólo voy a nombrar a los que no pasan del bienio. Dejando a un lado a los otros, bástenos contra los términos diversos que han tenido poco a tres consulares. Abundancio, reducido a la miseria, está desterrado en Pitiunte; la cabeza de Rufino fue llevada en una pica a Constantinopla, y, cortada la mano derecha, para ignominia de su insaciable avaricia la llevaron pidiendo limosna de puerta en puerta; Timasio, derribado repentinamente desde altísima dignidad. Se cree afortunado viviendo oscuramente en el Oasis.

A continuación pasa el monje de Belén a referirse a la presión bárbara sobre las fronteras y sus desastrosos efectos en los últimos veinte años. Refiriéndose a las de Europa, escribe:

> Pero ahora no voy a contar las calamidades de algunos infortunados. Mi alma se horroriza de ver el recuento de los desastres de nuestro tiempo. Hace veinte y más años, que desde Constantinopla a los Alpes Julianos, se derrama diariamente la sangre romana. Escitia, Tracia, Macedonia, Tesalia, Dardania, Dacia, los Epiros, Dalmacia y todas las Panonias están devastadas, despobladas y saqueadas por godos, sármatas, cuados, alanos, hunos, vándalos y marcomanos. ¡Cuántas matronas, cuántas vírgenes de Dios y personas libres y nobles no han sido escarnio de estas fieras! Los obispos han sido hechos cautivos, asesinados los sacerdotes y clérigos de órdenes varias, derruidas las iglesias. Los altares han servido de cuadras a los caballos, las reliquias de los mártires han sido desenterradas... El orbe romano se derrumba, y sin embargo, nuestra cerviz, muy tiesa no se

---

[6] A. H. M. Jones, *Il tardo Impero Romano*, Milán, 1947, *passim.*
[7] A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.*, págs. 4-5.
[8] *Íd.*, págs. 778-781.
[9] *Íd.*, págs. 914-915.

dobla. ¿Qué ánimos crees tú que tienen ahora los corintios, los atenienses, los lacedemonios, los árcades y la Grecia entera, en que mandan los bárbaros? Y, a la verdad, sólo he nombrado unas pocas ciudades en que florecieron antaño reinos no pequeños.

Respecto a la presión sobre las fronteras orientales, dice:

De estos desastres parecía estar inmune el Oriente, al que sólo las noticias consternaban; pero el pasado año, desde las rocas del Cáucaso, nos han invadido manadas de lobos no de la Arabia, sino del Septentrión, que en tan poco tiempo han atravesado tantas provincias. ¡Qué monasterios saqueados, cuántos ríos han cambiado sus aguas por sangre humana! Ha sido sitiada Antioquía, así como las otras ciudades que bañan a su paso el Halis, Cidno, Orontes y Éufrates. Manadas de prisioneros han sido arrastrados: Arabia, Fenicia, Palestina y Egipto están prisioneras por el terror. No me he propuesto realmente escribir la historia, sino sólo llorar brevemente nuestras miserias. Por lo demás, para explicar todo esto debidamente, Tucídides y Salustio son mudos.

Después de esta relación pasa Jerónimo a hacer filosofía de la Historia desde el punto de vista de un intelectual cristiano. Son los pecados los causantes de la desastrosa situación por la que atraviesa el Imperio. Los cristianos veían, en efecto, en la ruina del Imperio Romano un castigo de Dios, mientras los paganos, como Símmaco con ocasión del asunto del altar de la Victoria, la consideraban un castigo divino por haber abandonado Roma a los dioses que habían hecho su grandeza.

El poeta hispano Prudencio en su *Contra Symmacum* atribuye los triunfos del pueblo romano no a los dioses sino a las armas y a la fuerza. Según el vate hispano es denigrar las legiones romanas el atribuir las victorias a la intervención de los dioses.

Jerónimo propone una interpretación diferente a la que ofreció Cipriano en su tratado a Demetriano del año 252 respecto a las causas de la general decadencia del Imperio. El obispo de Cartago la atribuía a que el mundo había entrado ya en la senectud, en la última etapa de su existencia. Por su parte Jerónimo (60.8), dando una interpretación pesimista sobre el curso de la Historia, consideraba que la destrucción, la ruina y la muerte eran inevitables:

¡Oh si pudiéramos subir a semejante atalaya (la de Abidos en el Helesponto, desde la que Jerjes contempló su ejército y escuchó la

amarga reflexión de su consejero Artábano) desde la que contempláramos a nuestros pies la tierra entera. Desde allí te mostraría yo las catástrofes de todo el mundo, naciones que chocan contra naciones y reinos contra reinos; unos que son torturados y otros que son asesinados; aquí bodas, allí entierros; unos que nacen y otros que mueren; unos que nadan en riqueza, otros que van mendigando; desde allí veríamos no sólo el ejército de Jerjes, sino a los hombres de todo el mundo, vivos hoy y que en breve han de desaparecer.

La interpretación ofrecida por Jerónimo de las causas de tantas calamidades es la misma que dio Eusebio en su *Historia Eclesiástica* para explicar la feroz persecución cristiana de los Tetrarcas: la pérdida general de la moral cristiana de los obispos enzarzados en feroces luchas intestinas unos contra otros. Se trata de una explicación que no puede ser aceptada por un historiador.

Jerónimo, en carta a Océano (77.8), escrita hacia el año 400, informa del pavor que sembraron en el Oriente las invasiones hunas. Jerónimo confunde a los hunos[10] con los escitas del sur de Rusia[11], descritos ya por Heródoto (1.104-108). El monje de Belén describe bien los preparativos defensivos que se realizaron en las ciudades del Oriente y que, sin embargo, no fueron necesarios utilizar porque los bárbaros siguieron otro camino.

En carta a Juliano *(Ep.* 128.2), fechada en el año 407, describe Jerónimo los efectos de las invasiones bárbaras en Dalmacia, de las que debía estar bien informado por ser ésta su patria: «Siguieron los daños en tu hacienda, la devastación por obra del enemigo bárbaro de toda la provincia y el general asolamiento, la ruina particular de tus posesiones, el saqueo de tus ganados mayores y menores, la cautividad y matanza de esclavos.» El monje de Belén señala con trazos realistas y bien concretos los efectos de la invasión sobre los bienes de los particulares.

Sin embargo, la destrucción que más profundamente impresionó a Jerónimo y a todos sus contemporáneos (como Rutilio Namaciano, Agustín, etc.) fue el saco de Roma por Alarico en 410. Un año después de aquel acontecimiento alude Jerónimo a los efectos catastróficos de

---

[10] F. Altheim, *Geschichte der Hunnen,* Berlín, 1959-1962; J. Bock, *Los hunos: tradición e Historia, Antigüedad y cristianismo,* IX, 1992; M. Bussagli, *Attila,* Milán, 1986; E. A. Thompson, *Storia di Attila e degli Unni,* Florencia, 1978.

[11] G. Charrière, *Die Kunst der Skythen,* Colonia, 1971.

la invasión: «¡Ay dolor! El orbe de la tierra se está desmoronando... la urbe ínclita y cabeza del Imperio, Roma, ha sido consumida en un solo incendio. No hay región del mundo que no haya acogido a los desterrados. Las iglesias antes sagradas han sido reducidas a cenizas...» (128.5). Para un romano culto como Jerónimo, acostumbrado a oír hablar de la eternidad de Roma, cantada por Livio, Virgilio y Horacio, se le derrumbaba el firmamento.

En su carta a Principia *(Ep.* 127.12), redactada desde Belén dos años después del saqueo, Jerónimo describe nuevamente la general calamidad del momento:

> Mientras estas minucias se agitaban en Jerusalén, llega de Occidente una noticia espantosa: Roma estaba cercada y la vida de los ciudadanos se redimía a peso de oro, si bien, despojados volvían otra vez a ser sitiados, para perder a la par hacienda y vida. La voz se me pega al paladar y los sollozos interrumpen las palabras que dicto. Es tomada la urbe que tomara antes al orbe entero, o, por mejor decir, antes perece de hambre que a punta de espada, y apenas si el vencedor pudo hallar unos pocos que hacer prisioneros. El furor de los hambrientos los arrojó a manjares abominables: se despedazaron unos a otros los miembros, la madre no perdonó al niño de pecho y volvió a recibir en su seno al que poco antes había echado al mundo.

Comer carne humana durante los asedios es costumbre atestiguada en otras varias ciudades antiguas; baste recordar, además de Numancia, los cercos de Sagunto, sitiada por Aníbal (Petron. *Sat.* 141), Calagurris (Val. Máx. 5.72), fiel a la memoria de Sertorio, o lo sucedido durante las invasiones de suevos, vándalos y alanos del 408-412 (Hyd. 16).

A continuación (127.13) recuerda un caso concreto de la general destrucción, lo sucedido a Marcela: «Exigiéronla éstos (los bárbaros) oro, y ella vestida con pobre túnica quiso demostrarles que no tenía riquezas enterradas; pero no logró convencerlos de su pobreza elegida voluntariamente. La apalearon y azotaron pero me informan que ella no hizo caso alguno de los tormentos.»

La caída de Roma en manos de Alarico impresionó profundamente, como ya hemos dicho, a otros contemporáneos de Jerónimo. Agustín escribió ante aquel desastre su célebre obra *La ciudad de Dios.* Otros autores, como Zósimo (6.11), Orosio (7.39-40, 1-2) y Sozomeno (9.9-10), describieron, impresionados, el saqueo de Roma por las tropas de Alarico, confirmando lo escrito por Jerónimo.

Jerónimo, a pesar de ser un asceta retirado en Belén, fue un notable intelectual cristiano, lo cual le diferencia de otros ascetas como Antonio[12], Pacomio[13], Hilarión de Gaza[14] o Martín de Tours[15]. Su cultura clásica y eclesiástica fue asombrosa: sus cartas están plagadas de citas de autores griegos y latinos tanto paganos como cristianos. En este aspecto, pues, la figura de Jerónimo se asemeja a la de Clemente de Alejandría[16] y Orígenes, de quien afirma Porfirio que fue un insaciable lector.

Jerónimo fue también un buen crítico literario, aunque frecuentemente aspasionado y no siempre justo en sus apreciaciones. Así, en su carta 58.10-11, dirigida al presbítero Paulino, el futuro obispo de Nola, y escrita en el año 385, enjuicia brevemente la obra de Tertuliano, Cipriano, Victorino, Lactancio, Arnobio, Hilarión y Paulino.

Se sabe por carta (5.2) del propio Jerónimo, redactada en el desierto de Calcis, en el norte de Siria, hacia los años 375-377, que llevó al desierto una buena biblioteca. En dicha carta, dirigida a Florencio, Jerónimo le pide dos obras de Hilario de Poitiers que había transcrito personalmente en Tréveris para su amigo Rufino con el que romperá después personalmente por culpa de Orígenes. Estas dos obras son el *Comentario de los Salmos* y los *Sínodos*. Jerónimo menciona con este motivo algunos datos importantes sobre su forma de trabajar.

En carta (34.6) dirigida a Marcela (fechada en el año 385) Jerónimo alude a la figura del secretario o taquígrafo; a pesar de ser, pues, un asceta, se servía para un ingente trabajo intelectual —igual que hizo el gran Orígenes— de un personal auxiliar. A ellos alude también Dámaso, obispo de Roma, en carta de Jerónimo del 384 *(Ep.* 25.1) y el propio Jerónimo en su contestación (36.1 y 70.6, 118.1, 7; 130.1). Los admiradores de Jerónimo, que eran muchos y diseminados por todo el

---

[12] G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Verona, 1974.

[13] J. Leipold, «Pacôme», *BSAC*, 16, 1961-1962, págs. 191-229; A. Veilleux, *La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte*, Bégrolles-en-Manges, 1984.

[14] A. A. R. Bastiansen, J. W. Smit, *Vita di Ilarione*, Verona, 1975.

[15] *Id., Vita di Martino;* J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin*, París, 1967-1969, 3 vols.

[16] M. G. Bianco, *Il Protrettico. Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*, Turín, 1971, páginas 24-29.

mundo, le enviaban amanuenses para transcribir sus obras. Así hizo el hispano Lucino, quien en torno al 398 envió a Belén *(Ep.* 71.5) taquígrafos y escribientes que copiaran todas las obras de Jerónimo. El monje de Belén les advirtió frecuentemente que las cotejaran y corrigieran con cuidado pues estos escribientes no debían ser muy cuidadosos. Jerónimo escribe a Lucino que «si hallas alguna errata o se ha omitido en la copia algo que impida al lector la inteligencia, no me lo achaques a mí sino a los tuyos y a la ignorancia de los taquígrafos que no copian lo que tienen delante, sino lo que entienden y, al pretender enmendar los errores ajenos, ponen de manifiesto los propios». Estos copistas trabajaban, pues, de forma muy deficiente.

En otra carta (124.1) Jerónimo menciona a los taquígrafos que copiaron las obras de Orígenes y que el monje de Belén envió a Pammaquio. Estas copias se hacían muy deficientemente pues «es difícil que las notas taquigráficas puedan reproducir los grandes libros sobre todo si tratan de asuntos místicos o recónditos, y se dictan por añadidura deprisa y corriendo y, en este caso, a hurtadillas; de ahí que en esas copias todo ande revuelto y en la mayor parte de los pasajes falte orden y sentido».

Estas deficiencias en las copias, interpolaciones y falsos añadidos, contribuyeron al desprestigio del gran alejandrino, el mayor coloso con Agustín, del cristianismo antiguo y uno de los mayores metafísicos que ha tenido la humanidad, en opinión de Momigliano. Es posible que todas las contradicciones que observa Rufino en su *Adulteratione librorum Origenis* y frases sin sentido de la obra de Orígenes se debieran a errores de los copistas. Tanto Rufino como Jerónimo admiten, sin embargo, que los escritos de Orígenes están interpolados por los herejes.

A instancia del orador romano Magno, se planteó Jerónimo —al igual que hiciera Basilio en un opúsculo[17]— el uso que un intelectual cristiano debía hacer de la literatura pagana *(Ep.* 70.2.5). Magno le había pedido explicación del porqué en sus obras «ponía a veces ejem-

---

[17] P. Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide, I. Les témoignages littéraires,* París, 1984; A. Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV sec. d.C.),* Bari, 1986; M. Sordi, (ed.), *L'Impero Romano-Cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali,* Milán, 1991; F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'Histoire ecclesiastique de Rufin d'Aquilée,* París, 1984; Y. M. Duval, (ed.), *Jérome entre l'Occident et l'Orient,* París, 1988; G. Bonamenté, A. Nestori (eds.), *I cristiani e l'Impero nel IV secolo,* Macerata, 1988; VV.AA., *Storia di Roma,* 3, *L'età tardoantica,* Turín, 1993; R. Lane Fox, *Pagani e Cristiani,* Roma-Bari, 1991; P. Franco (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani,* Bolonia, 1990.

plos de las letras paganas, mancillando así el candor de la Iglesia con las inmundicias de los gentiles».

Jerónimo alega que Moisés y los profetas tomaron en sus obras algunas cosas de los libros gentiles; que Salomón propuso problemas a los filósofos de Tiro y respondió a cuestiones que éstos le plantearon; que Pablo citó un verso de Epimónides en su carta a Tito (1.12) y que en su primera carta a los corintios *(1Cor.* 15, 33) copió un trimetro yámbico de Menandro así como que en un discurso a los atenienses adujo el testimonio de Arato *(Act.* 17.28).

Para después Jerónimo a recordar otros ejemplos del uso hecho por escritores eclesiásticos de autores paganos, como los escritos de Orígenes contra Celso, y los de Metodio, Eusebio y Apolinar contra Porfirio. Lo mismo hizo también el historiador judío Josefo en su opúsculo contra Apión, gramático alejandrino, cuando utilizó muchos textos de autores paganos. Recuerda Jerónimo el uso que de la filosofía pagana hicieron los apologistas cristianos: Cuadrato, Arístides, Melitón de Sardes, Apolinar de Hierápolis, Dionisio, Taciano, Bardesanes e Ireneo. Clemente, el más erudito de todos, escribió tres obras utilizando materiales sacados de las entrañas mismas de la filosofía. Orígenes comparó las sentencias de los cristianos y de los filósofos confirmando todos los dogmas cristianos con el pensamiento de Platón y de Aristóteles. Jerónimo enumera a otros muchos escritores que «llenaron hasta tal punto los libros de doctrinas y sentencias de filósofos a que no sabe qué admirar primero en ellos, la erudición profana o la ciencia de las Sagradas Escrituras».

Jerónimo comprendió perfectamente que la obra de algunos escritores cristianos estaba calcada de escritos paganos y menciona concretamente el Apologético y los libros contra los gentiles de Tertuliano que contienen toda la ciencia profana o a Minucio Félix *(Quid gentilium litterarum dimisit intactum?)*, Arnobio y Lactancio que resumieron los diálogos de Cicerón.

Pronto parece que olvidó Jerónimo lo que él mismo narra a Eustoquila en *Ep.* 22.30: que en sueños vio que ante el tribunal del juez divino fue acusado de ser ciceroniano y no cristiano, por lo que fue azotado por los ángeles, prometiendo no leer más literatura pagana.

Precisamente esta asimilación del pensamiento pagano por los intelectuales cristianos fue una de las causas de su triunfo y no la menos principal. El cristianismo saqueó impunemente a toda la intelectualidad pagana; en el siglo IV la teología cristiana y la pagana se diferenciaban, de hecho, en pocas cosas.

De particular interés para conocer las ideas de Jerónimo sobre la

educación y concretamente de las jóvenes cristianas en su carta (con número 107) a Leta sobre la educación de su hija, redactada entre los años 400-403. Leta, hija del pontífice Albino, estaba casada con Toxocio, hijo de Paula; ésta abandonó Roma con su hija Eustaquia para seguir a Jerónimo hasta Palestina.

Leta y Toxocio consagraron desde su infancia a su hija Paula a la virginidad; este dato debemos tenerlo muy presente pues Jerónimo se refiere a la educación de una niña consagrada a Dios. El programa de educación se centra en los siguientes puntos: 1) La niña no debe aprender a oír ni debe decir nada que no esté imbuido del temor de Dios; 2) No debe aprender palabras torpes o canciones del mundo, sino salmos; 3) Debe apartarse de niños lascivos; 4) Tanto la niña como las criadas deben apartarse de las gentes para que no conozcan el mal; 5) Debe jugar con letras de boj o de marfil para conocer no sólo su orden sino también para cambiarlas y mezclarlas; 6) Cuando comience a escribir con punzón, una persona dirigirá su mano; 7) Deben concedérsele premios y pequeños regalos cuando aprenda a juntar las sílabas y se la alabará en público para que se la estimule a aprender; 8) Los nombres que primero tiene que aprender a componer con las letras son los de los patriarcas y profetas; 9) Un maestro virtuoso la enseñará a pronunciar bien las palabras; 10) No debe jugar con objetos de oro que después no usará a lo largo de su vida; 11) Tanto la nodriza como la niñera o el ayo deben ser de buenas costumbres; 12) La niña vestirá pobremente, como prometida de Cristo que es; no debe perforarse las orejas ni pintarse de arrebol y albayalde el rostro así como llevar piedras preciosas y oro en el cuello o gemas o rubíes en el cabello; 13) El papel desempeñado por los padres en la educación de los hijos es de particular importancia; la niña debe ir acompañada de sus padres al templo y no sola pero no deberá comer con sus padres para no desear los manjares que los adultos comen; 14) No debe aprender a tocar instrumentos musicales; 15) Todos los días debe leer las Sagradas Escrituras, aprendiendo versículos en griego; 16) Una persona la enseñará a levantarse por la noche para orar, cantar himnos por la mañana y participar en el sacrificio vespertino alternando con el trabajo y la educación; 17) Aprenderá los oficios propios de su sexo como el huso y la rueca o sostener el canastillo de la mazorca sobre sus rodillas; 18) Comerá hortalizas, sémola y alguna vez pequeños peces aunque no es necesario que la muchacha realice ayunos prolongados; 19) No debe asistir a bodas ni participar en diversiones bulliciosas familiares; 20) Tampoco deberá mezclarse ni con eunucos ni con mujeres casadas.

Jerónimo recomienda aprender de memoria los *Salmos*, los *Proverbios* de Salomón, el *Eclesiastés*, el libro de *Job*, los *Evangelios*, los *Hechos* y las *cartas de los Apóstoles*, etc. Dicha recomendación responde a la costumbre, muy extendida entre los ascetas de ambos sexos, de memorizar las Sagradas Escrituras y dedicarse continuamente a su interpretación. Jerónimo también aconseja la lectura de algunos autores cristianos como Cipriano, Atanasio, Hilarión, etc., que, sin embargo, son impropias de una muchacha.

El programa de educación de una joven consagrada a Dios es, sin duda, un tanto utópico en muchos puntos. A través de él se perciben claramente varios aspectos fundamentales de la educación de las muchachas de la alta sociedad romana. En este sentido, Jerónimo, a pesar de estar imbuido en la lectura y comentario de las Sagradas Escrituras, demuestra en sus cartas un conocimiento asombroso de la sociedad de su tiempo. Fue un hombre de Iglesia, pero en contacto siempre con las altas capas de la sociedad romana de entonces.

En carta escrita en el año 413 *(Ep.* 128.19), Jerónimo vuelve al tema de la educación de las niñas consagradas a Dios. Las normas son expuestas ahora de forma más concisa a como lo hiciera en la carta dirigida a Leta. No obstante, en esta ofrece algunos datos interesantes que completan lo escrito anteriormente. Señala que «suelen algunas madres, cuando han prometido que su hija haya de ser virgen, vestirla inmediatamente de túnica parda y cubrirla de oscura mantilla. Les quitan todo lujo y no consienten ningún objeto fabricado de oro para adornar el cuello o la cabeza» (128.2). Jerónimo hace una observación respecto al comportamiento femenino, cual es que «es naturalmente amigo de componerse y sabemos de muchas mujeres de castidad insigne que sin intento de agradar a hombre alguno, gustan de adornarse para placer propio».

Jerónimo, que había recibido una excelente educación en Roma —como Basilio en Atenas o Crisóstomo en Antioquía—, valoró siempre positivamente la educación[18] que las familias ricas daban a sus hijos. Así, en carta (125.6) a Rústico, fechada en el 410, alude a la educación que su madre, piadosa y viuda desde hacía muchos años, dio a su hijo en la Galia «quae uel florentissima sunt» y después en Roma «nan parcens sumptibus et absentiam filii spe sustinens futurorum ut ubertatem Gallici nitoremque sermonis gravitas Romana condiret nec calcaribus ut te sed frenis uteretur».

---

[18] M. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, 1985, págs. 402-433.

Pobreza

Jerónimo careció de una preocupación por lo social que otros eclesiásticos contemporáneos suyos, como Basilio[19], Crisóstomo[20], Ambrosio[21] o Salviano de Marsella[22], demostraron. Sin embargo, en sus cartas queda bien reflejado el abismo que separaba a los ricos de los pobres[23].

Nunca la sociedad estuvo dividida en dos grupos sociales tan diametralmente opuestos como entonces. Al lujo escandaloso de las altas clases —al que hemos aludido en nuestro primer estudio— se oponía la miseria de la mayor parte de la población. No existía clase media alguna, pues la creada por los Antoninos desapareció con la crisis del siglo III.

Jerónimo alude en su correspondencia al socorro prestado a los miserables. En el Bajo Imperio no existió ningún tipo de ayudas sociales prestadas por el Estado. La Iglesia, por el contrario, sí se dedicó a ayudar a los más necesitados realizando una notable labor social. En carta a Heliodoro *(Ep.* 60.10) menciona las principales obras de caridad que realizó: «socorrer a los pobres, visitar a los enfermos y brindar hospitalidad».

En la epístola 66.4, fechada en el año 397, cuenta las obras de misericordia a las que se entregó su amigo y rico senador Pammaquio, «grande entre los grandes, primero entre los primeros, capitán general de los monjes» convertido al ascetismo. Pero no omite tampoco la vida de lujo que éste llevaba hasta entonces:

> Las gemas que echaban fuego, con que antes se engalanaba el cuello y la cara, sacian ahora los vientres de los indigentes, los vesti-

---

[19] Y. Courtonne, *Saint Basile et son temps d'après sa correspondance,* París, 1973; R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV según los Padres Capadocios,* Salamanca, 1974.

[20] A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980.

[21] J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain,* París, 1933; L. Cracco Ruggini, «Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo. Ambrosius episcopus», *Atti del Congresso Intern. di Studi Ambrosiani nel XVI centenario de la elevazione di Sant'Ambrogio alla Cattedra episcopale, SPM,* 6, Milán, 1976, pág. 280.

[22] J. M. Blázquez, *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella,* Madrid, 1990; *Íd., Historia social y económica. La España Romana, siglos III-V,* Madrid, 1975; *Íd., La Romanización,* II, págs. 253-318; *Íd., España Romana,* Madrid, 1986, págs. 365-466.

[23] E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale a Byzance, IV e VII siècle,* París, 1976.

dos de seda y los tejidos de flexibles filamentos de oro se han trocado en blanda ropa de lana con que se repele el frío, no con que se realza una ostentosa desnudez... El ciego que extiende su mano y que está a menudo gritando donde no hay quien le pueda socorrer, es heredero de Paulina y coheredero de Pammaquio. A ese otro mutilado de piernas y que se mueve arrastrando todo el cuerpo lo sostiene ahora la blanda mano de una niña. Las puertas, que vomitaban catervas de clientes venidos para hacer sus visitas y cumplimientos, son ahora asediados por miserables. Uno con hinchado vientre parece va a pedir la muerte; otro sin lengua y mudo, no tiene con qué pedir... imposibilitado desde niño no es capaz de pedir que le den limosna; el de más allá, putrefacto por la ictericia sobreviene a su propio cadáver... Escoltado por este ejército marcha Pammaquio... tesorero de los pobres, candidato de los indigentes.

Paulino de Nola celebra *(Ep.* 13) que Pammaquio honrase los funerales de Paulina con un espléndido banquete que tuvo lugar en la basílica de San Pedro: «Das de comer a los hambrientos, vistes a los desnudos, pones la bendición de Dios en todos los labios.» Sabemos también que Pammaquio levantó en Roma un hospital a orillas del Tíber.

En la carta anteriormente citada (66.8) Jerónimo describe el lujo de los ricos en los siguientes términos: «Donde veis humear los grandes platos y cocerse a fuego lento los faisanes; donde hay una buena bolsa de plata y briosos caballos, pajecillos encopetados, vestidos preciosos, tapicerías pintadas...»

Parecidas limosnas a las de Pammaquio hizo una mujer, también de la nobleza, Fabiola, tras su conversión al ascetismo, según nos cuenta Jerónimo en 77.6:

Dilapidó y vendió toda la hacienda de que pudo disponer, que era cuantosísima, como correspondía a su alcurnia y, reducida a dinero, la destinó para socorro de los pobres. Fue la primera que fundó un hospital para recoger a los enfermos de las plazas y restablecer los miembros de los miserables consumidos de dolencias y hambre. ¿Voy ahora a pintar yo aquí las varias calamidades humanas: narices truncadas, ojos arrancados, pies medio quemados, manos entumecidas, vientres hinchados, caderas atrofiadas, piernas turgentes y hervideros de gusanos que salieron de carnes carcomidas y pútridas? ¿Cuántas veces no cargó sobre sus hombros a miserables consumidos por la icteria y la gangrena. Cuántos no lavó con sus manos la materia purulenta de las llagas que otro no se hubiera atrevido a mirar? Por su propia mano servía las comidas y a pequeños sorbos hacía beber a aquellos cadáveres vivientes.

Estas palabras constituyen un cuadro espeluznante de la miseria, tan extendida durante el Bajo Imperio, que la Iglesia trató de paliar. El cristitanismo nunca se propuso un cambio en la estructura económica y social que hubiera arrancado de raíz estos males; se contentó tan sólo con mitigar el dolor humano, lo que fue poco. No se le escapó, en este sentido, a la sagacidad del emperador Juliano que las obras de beneficencia daban a la Iglesia un gran poder y prestigio entre los estratos bajos de la sociedad e imitó este emperador la labor social de la Iglesia.

Jerónimo señala que esta misma obra de beneficencia la hacían también otros muchos ricos pero por mediación de terceros, al no poder presenciar directamente tanta miseria. Recuerda (89.2) algún otro personaje de la alta sociedad de su tiempo, como Nebridio[24], sobrino del emperador Teodosio y primo hermano de Arcadio. En carta redactada en el 400 ó 401 dice de él el monje de Belén: «Daba tantas limosnas que las puertas de su casa estaban sitiadas por enjambres de pobres y lisiados.»

Aunque en el Bajo Imperio abundan las críticas al lujo en que vivían muchos obispos y a su rapacidad y avaricia, como hemos señalado en otros trabajos nuestros[25], Jerónimo, en carta al monje Rústico, fechada en el 411 *(Ep.* 125.20), alaba al obispo de Tolosa, Exuperio, «uiduae Saraptensis imitator, esuriens pascit alios et ore pellante ieiunios faune torquetur aliena».

En carta a Paula (128.5) contrapone Jerónimo el lujo de la casa con la desnudez y el hambre de los pobres que se mueren a las puertas de nuestras casas que «relumbran de oro las paredes, de oro los artesonados, de oro los capiteles de las columnas». En carta (30.14) dirigida a Demetríada describe Jerónimo el lujo de las Iglesias que él no se atreve a censurar: «construyan otras iglesias, vistan sus paredes con incrustaciones de mármoles, transporten columnas macizas y recubran de oro sus capiteles, realcen las puertas con marfil y plata y con piedras preciosas, los altares de oro puro o dorado». El lujo arquitectónico de las iglesias lo vuelve a descubrir en carta a Nepociano (52.10) fechada en 394: «Brillan los mármoles, refulgen de oro los ar-

---

[24] H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.*, pág. 620.

[25] Véase el artículo «Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Historia Lausiaca* de Palladio» en este volumen; *Íd.*, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990; *Íd.*, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», en este volumen; véase también «La presión fiscal en el Bajo Imperio, según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias», en este volumen.

tesonados, el altar se adorna de joyas.» Una descripción parecida se lee en Prudencio *(Hamart.* 264-329).

Jerónimo propone a Demetriada vestir a Cristo en los pobres, alimentarlo en los hambrientos, acogerlo en los que carecen de techo.

El monje de Belén alude poco a la esclavitud y silencia prácticamente la situación de los esclavos. En carta a Heliódoro del año 366-367 (24.3) cita a los esclavos nacidos en casa, con los que se crió el interlocutor, y en otra a Geruquia a los de ésta, entre los que se había criado (123.13). Recomienda (22.29) a Eustoquia tratar bien a los esclavos, en consonancia a lo dictado a comienzos del siglo IV por el concilio de Elvira en su canon V, que prohibía a los dueños apalearlos.

Paganismo

Las alusiones al paganismo son escasas en las cartas de Jerónimo, que centraba su atención en los problemas cristianos. Menciona al cónsul Vattio Agorio Pretextato, muerto poco antes del 385, del que afirma que está en los infiernos. Éste, miembro de la aristocracia y jefe del partido pagano, fue procónsul de Acaya en tiempos de Juliano, prefecto de Roma bajo el gobierno de Valentiniano e intervino en la lucha de Dámaso y Ursino por la sede episcopal de Roma.

Otros personajes paganos de primera fila fueron Símmaco, prefecto de Roma en el 384 y cónsul en el 391, y Nicómano Flaviano, que desempeñó el cargo de vicario de África en época de los donatistas, por lo que cayó en desgracia con Graciano. Estuvo más tarde en la corte de Teodosio desempeñando altos cargos administrativos y apoyó al usurpador Eugenio, suicidándose al fracasar éste[26]. El intelectual de este grupo de influyentes personajes fue Macrobio, autor del *Sueño de Escipión* y de la *Saturnales.*

Alude Jerónimo a un tema candente en la Iglesia primitiva, como es el de los matrimonios mixtos. La misma Paula se había casado con Toxocio y de matrimonio entre cristiano y pagano nació también Leta: «Tú naciste —escribe en la carta 107.1— de un matrimonio desigual; pero de ti y de mi querido Toxocio, fue engendrada Paula. ¡Quién iba a creer que la nieta del pontífice Albino naciera de la pro-

[26] G. Boissier, *La fin du Paganisme,* París, 1891, 2 vols.; A. Chastagnol, *La fin du monde antique,* París, 1976; L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica,* Roma, 1979; A. Demandt, *Der Fall Roms,* Múnich, 1984; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens,* París, 1990.

mesa de su madre, que en presencia y con gozo del abuelo la lengua aún balbuciente cantara el aleluya y que el viejo tendría en sus brazos a una virgen de Cristo!»

Sobre el ocaso de la religión pagana traza Jerónimo algunas pinceladas. En la ya mencionada carta a Leta (107.1) alude al abandono de la religión pagana: «Sucio está el dorado Capitolio, todos los templos de Roma están cubiertos de hollín y telarañas. el pueblo pasa en oleadas ante los santuarios semiderruidos»[27]. Al contrario, en la epístola a Leta recuerda los avances del cristianismo, aunque lo hace con evidente exageración:

> La gentilidad padece soledad aun en la urbe. Los que antaño fueron dioses de las naciones se han quedado con los búhos y lechuzas en sus techos solitarios. Las banderas de los soldados llevan las enseñas de la cruz. La púrpura de los reyes y las gemas fulgentes de sus diademas están adornadas con la pintura del patíbulo de la salud. Ya hasta el Serapis egipcio se ha hecho cristiano. Marnas llora encerrado en Gaza y tiembla de un momento a otro la destrucción de su templo. De la India, de Persia y Etiopía recibimos diariamente turbas de monjes. El armenio ha depuesto sus alhajas, los hunos aprenden el salterio, los fríos de Escitia se deshielan con el calor de la fe, el ejército rutilante y rubio de los godos transporta por dondequiera las tiendas de sus iglesias y acaso por eso combaten contra nosotros con fuerzas iguales, pues profesan la misma religión.

Este párrafo es de interés ya que en él Jerónimo alude tanto a la destrucción del Serapeion de Alejandría, por obra de su amigo Teófilo como a la de una cueva mitraica de Roma por acción de Furio Maecio Graco, pariente de Leta. Éste, prefecto de Roma en 376, se adelantó a la legislación de Teodosio del 394, condenando a la destrucción todos los lugares de culto al dios Mitra[28].

Sin embargo, las religiones mistéricas no desaparecieron tan fácilmente de Roma pues en la carta a Leta (107.9), en una fecha tan tardía como los primeros años del siglo V, Jerónimo se burla de los ayunos ficticios de los devotos de Isis y de Cibeles y habla de ellos como una práctica corriente de aquella época: «Hagan eso los adoradores de Isis

---

[27] S. Montero, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C.-408 d.C.)*, Bruselas, 1991.

[28] G. Fernández, «Destrucciones de templos en la Antigüedad tardía», *AEspA*, núm. 54, 1981, págs. 141-173.

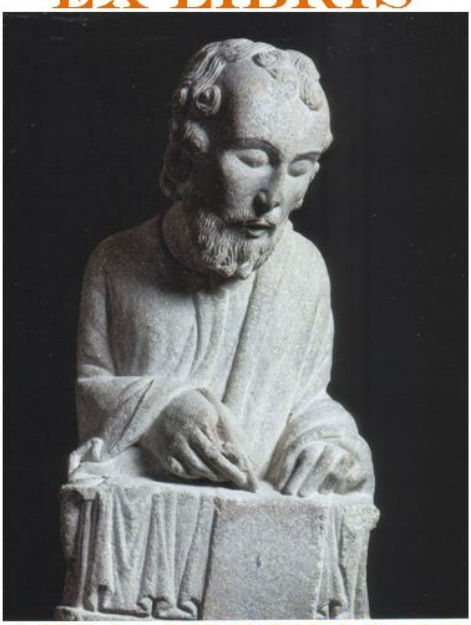
y Cibeles, que con golosa abstinencia devoran faisanes y vaheantes tórtolas, para contaminar los dones de Ceres.»

Sin embargo, la vida de Roma siguió siendo la misma cuando ésta se hizo cristiana: «Allí, hollada la gentilidad, el nombre cristiano se levanta día a día a lo alto. Pero el fausto mismo, la grandeza de la urbe, el ser vistos y ver, el ser visitados y visitar, el alabar y denigrar, el oír y el hablar y el tener que aguantar siquiera de mala gana tanta gente» (46.12).

Jerónimo fustiga sin piedad los vicios de algunas capas de la sociedad romana de su tiempo, interesándose particularmente por las altas capas cristianas. Carece, pues, de los finos análisis de Basilio, de Crisóstomo o de Salviano de Marsella, todos los cuales señalaron las verdaderas causas del hundimiento de la sociedad romana y su repercusión funesta en los estratos bajos de esta sociedad.

IV. El monacato cristiano y su impacto social y religioso

* EX LIBRIS *



ARMAUIRUMQUE

El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa

El monacato de los siglos IV, V y VI fue un fenómeno de una extraordinaria importancia no sólo desde el punto de vista religioso, sino incluso social y económico[1]. Significó también en opinión nuestra un rechazo del cristianismo oficial, vinculado desde el Edicto de Milán con el Estado Romano, y con la escala de valores que defendía la sociedad de ese Estado[2]. Con este trabajo queremos rendir justo ho-

[1] Basta recordar las páginas escritas sobre este tema por P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man», *JRS*, 61, 1972, págs. 97 ss.; *Íd.*, «From the Heaven to the Desert: Antony and Pachomius», *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1981, págs. 81 ss.; *Íd.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982.

[2] Sobre la sociedad del Bajo Imperio, en la que crece el monacato, véase: S. Stein, *Histoire du Bas Empire, I. De l'État romain à l'État Byzantin (284-476)*, París, 1956; L. Lot, *La Fin du monde antique et les début du Moyen Age*, París, 1968; S. Mazzarino, *L'impero Romano*, Roma, 1962; *Íd.*, *La fine del mondo antico*, Milán, 1959; *Íd.*, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951; *Íd.*, *Antico, tardoantico ed età constantiniana*, Roma, 1974; A. H. M. Jones, *The Later Roman Epire (284-602)*, I, Oxford, 1964; A. Chastagnol, *La fin du Monde Antique*, París, 1976; J. Vogt, *The Decline of Rome: The Metamorphosis of Ancient Civilisation*, Londres, 1967; P. Brown, *The Making of Late Antiquity*. Sobre el espíritu del Bajo Imperio, véase: K. Weitzmann y otros, *Age of Spirituality*, Nueva York, 1980; P. Brown, *The Conversion of Western Europe (350-750)*, Englewood Cliff, 1970; *Íd.*, «Approaches to the Religions Crisis of the Third Century A. D.», *E. H. R.*, 83, 1968, págs. 542 ss.; J. Lassus, *The Early Christian and Byzantine World*, Londres, 1976; A. H. Jones, J. R. Mastindale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971; J. F. Mathews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford, 1975; A. D. Momigliano y otros, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965; G. Dragon, «Les moines de la ville: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)»,

menaje al profesor M. Vigil, de la Universidad de Salamanca, con el que me unió una gran amistad, que ha durado más de treinta años, desde los tiempos de nuestro estudio en la Universidad Complutense de Madrid. Sé muy bien que un estudio de este tipo le hubiera agradado mucho, ya que él siempre demostró gran sensibilidad para el Bajo Imperio. Para el presente trabajo hemos utilizado las siguientes fuentes:

1.º) Vidas de San Martín, de Hilarión y de Paula. Se maneja la edición de la vida de estos tres santos, publicada por A. A. R. Bastiaensen

---

Travaux et mémoires, 4, 1970, págs. 229 ss.; E. A. Clark, *The life of Melania the Younger,* Nueva York, 1984; D. J. Chitty, *Et le désert devint une cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien,* Bégrolles-en-Manges, 1980; G. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénomenologie du monachisme,* Bégrolles-en-Manges, 1979; R. Teja, «Los orígenes del monacato y su consideración social», *Codex Aquilarensis,* 2, 1988, págs. 11 ss.; P. Langa, «San Agustín y los orígenes del monacato en África», *Codex Aquilarensis,* 5, 1991, págs. 91 ss.; M. Forlin, «Ascesi. Cultura e Cultura ascetica nel monachesimo basiliano», *Codex Aquilerensis,* 3, 1990, págs. 85 ss.; A. di Berardino, «I Monaci visti da se stessi: L'autopresentazione del monacato», *Codex Aquilarensis,* 8, 1993, págs. 19 ss.; E. Giannarelli, «Il concetto di labaro nel monachesimo antico, temi e problemi», *Codex Aquilarensis,* 5, 1991, págs. 31 ss.; G. M. Colombás, *El monacato primitivo,* I-II, Madrid, 1974; L. Cracco Ruggini, «Il tempo per la sanitá e per i miracoli», *Codex Aquilarensis,* 6, 1992, págs. 99 ss.; P. C. Díaz Martínez, «La recepción del monacato en Hispania», *Codex Aquilarensis,* 5, 1991, págs. 153 ss.; R. Lizzi, «Ascetismo e monachesimo nell'Italia tardoantica», *Codex Aquilarensis,* 5, 1991, págs. 11 ss. Sobre Prisciliano como introductor del monacato en Hispania: J. M. Blázquez, *Religiones en la España antigua,* Madrid, 1991, págs. 373 ss.; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* París, 1977; J. Binns, *Ascetics and ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine,* Oxford, 1994, págs. 314-631; W. H. C. Frend, «The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fith Century», *Past and Present,* 54, 1972, pág. 324 ss.; G. Dagron, «Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinopla jusqu'au Concile de Calcédoine (451)», *Travaux et Mémoires,* 4, 1970, págs. 229 ss.; *Íd.,* «The christianisme dans la ville byzantine», *Dumbarton Oaks Papers,* 39, 1977, págs. 325 ss. Sobre el monaquismo precristiano: A Piñero, «Monaquismo: quumranitas y terapeutas», *Codex Aquilariensis,* 5, 1991, págs. 11 ss.; D. Fernández Galiano, «Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría», *Gerión,* 11, 1993, págs. 245 ss.; P. Rousseau, «The Spiritual Authority of the "Monkbishop": Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries», *JTS,* 22, 1971, págs. 380 ss.; F. X. Murphy, «Melania the Elder. A Biographical Note», *Traditio,* 5, 1947, págs. 59 ss.; R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios,* Salamanca, 1979; C. E. Stevens, «Agriculture and rural life in the Later Roman Empire», *The Cambridge Economic History,* I, 1942, págs. 92 ss.; J. Fontaine, «Valeurs antiques et valeurs chrétiens dans la spiritualité des grandes propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental», *EPEKTASIS,* París, 1972, págs. 571 ss; W. H. C. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *JRS,* 59, 1959, págs. 1 ss.; C. H. Coster, *Paulinus of Nola Late Roman Studies,* Harvard, 1968, págs. 183 ss.; E. Patlagean, «A Byzance, ancienne hagiographie et histoire sociale», *Annales,* 23, 1968, páginas 106 ss. Sobre Siria: G. Tchalenko, *Villages Antiques de la Syrie du Nord,* I-III, París, 1953.

y Jan. W. Smith: *Vite dei santi a cura di Christine Mohrmann. Vita di Martino, Vita di Ilarione. In memoria di Paola,* A. Mondadori editore, 1975. También se consulta la excelente obra de J. Fontaine, *Sulpice Sevère, Vie de Saint Martin,* París, 1967.

2.º) G. J. M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca,* A Mondadori editore, 1974.

3.º) D. Gorce, *Vie de Sainte Mélanie,* París, 1962; E. A. Clark, *The life of Melania the Younger,* Nueva York, 1984.

4.º) A. J. Festugière, *Les moines d'Orient,* I-IV, París, 1961-1965.

Constantino traspasó todos los privilegios de que gozaba la religión romana a la cristiana[3], que sin convertirse ésta de momento en la única religión oficial del Estado Romano, vio equiparada su situación de hecho con la pagana. Muchos de estos privilegios han llegado hasta nuestros días. Ni Cristo, ni los apóstoles, ni el cristianismo primitivo, habían nunca solicitado estos privilegios. Los apologistas, a partir del siglo II, lo único que habían pedido al Estado Romano, era la absoluta libertad de culto. Ya el gran Orígenes, el fundador de la teología cristiana, intuyó que llegaría un día, en el que el Imperio sería cristiano, que entonces el cristianismo se acomodaría al Imperio y que perdería mucho de su pureza y vigor primitivo. En realidad, la pérdida del espíritu evangélico comenzó antes del Edicto de Milán. Eusebio, en su *Historia Eclesiástica* (8.1.7), al referirse a las causas de la gran persecución de Diocleciano, pinta la desastrosa situación a la que había llegado la Iglesia, como resultado de la prolongada paz de que había disfrutado, desde los años del gobierno de Galieno, que había restituido a la Iglesia todos los bienes confiscados por su padre Valeriano. La paz y la riqueza habían corrompido a la Iglesia, que había perdido totalmente su espíritu evangélico. Eusebio acusa a los cristianos, sobre todo a sus jefes, de orgullo, de envidia, de hipocresía y de luchas de unos contra otros.

Dios no había encontrado otro medio de regeneración que la persecución, que fue la más sangrienta de todas y la más larga. Las luchas de unos obispos contra otros fueron tan sangrientas a veces que hubo hasta 130 muertos, como cuando la elección a obispo de Dámaso. El prefecto de Roma, Vetio Agori Pretextato, desterró al rival de Dámaso, Ibibino.

La sociedad romana del Bajo Imperio continuó siendo una socie-

---

[3] J. Gaudement, *L'Eglise dans l'Empire romain (quatrième-cinquième siècles),* París, 1958; *Id., Le quatrième et cinquième siècles,* París, 1957. Sobre la iglesia de Roma es totalmente fundamental C. Pietri, *Roma Christiana,* París, 1977.

dad urbana. El capital de las grandes familias del Imperio era agrícola. La agricultura durante todo el Mundo Antiguo fue la base de la economía. Los grandes latifundios estaban repartidos por todo el Imperio. Baste recordar unos cuantos datos. Melania la Joven, de origen hispano, tenía posesiones en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Bretaña y otros países (Ger. *VM.* 11), dato confirmado por Paladio *(HL.* 61.5), que cita también posesiones en Aquitania, en la Tarraconense y en la Galia. De su primo Petronio Probo escribe el historiador Ammiano Marcelino (27.11.1) que «poseía fincas en casi todas las regiones del Mundo Romano». Los ingresos anuales de Melania los calcula su biógrafo Geroncio *(VM.* 15) en 12.000 sólidos áureos, suma a la que hay que añadir los ingresos de su esposo, Piniano, que ascenderían a otro tanto. Estos ingresos explican la cifra muy elevada de las limosnas que hicieron Melania y su esposo, Piniano, que D. Gorce[4] calculó en unos 40.000 sólidos áureos. Paladio *(HL.* 61.4) afirma que envió a Egipto y a la Tebaida 10.000 denarios; a Antioquía, y a las regiones dependientes de ella, y a Palestina 15.000; 10.000 a las iglesias de las islas y a los desterrados de sus sedes, y otro tanto a las iglesias de Occidente.

Una vez, Melania (Ger. *VM.* 17) habla de una suma de 45.000 libras de oro repartidas a los pobres y a los santos. Se conoce un documento precioso sobre los ingresos de unas fincas sicilianas, que según la traducción de Chastagnol, dice así:

> Pour le patrimoine de Sicile, voici ce que chaque *conductor* doit donner chaque année, au titre de la douzième indiction sous le consulat des clarissimes Maximus pour la seconde fois et Paterius, Bonifatius assurant la collecte en présence du tribun Pyrrus:
>
> *Massa Emporitana,* par les soins de Zosime et Cuprion, 756 *solidi.*
>
> *Fundus Anniana ou Myrtus,* par les mêmes, 147 *solidi* et... de blé et d'orge, comme il était fourni auparavant au fisc barbare, 75 *solidi.*
>
> *Fundus Aparae,* par les mêmes, 52 *solidi.*
>
> *Fundus Callius,* collecte par Sisinnius, 200 *solidi.*
>
> *Massa Fadilianensis,* par Sisinnius, 445 *solidi.*
>
> *Massa Cassitana,* par Eleuthérion, Zosime et Eubudus, 500 *solidi.*
>
> Au total, doivent être apportés de la douzième indiction: 2.175 *solidi.*
>
> Au titre de la treizième indiction, sous le consulat de notre seigneur Thèodose Auguste pour la dix-huitième fois et du clarissime

[4] *Op. cit.*, pág. 158.

Albinus (444), doivent être apportés par le susdit Pyrrus: 2.175 *solidi.* Ce qui fera pour tout ce qui aura été apporté par le tribun Pyrrus pour la douzième et la treizième indiction: 4.350 *solidi,* et pour les arriérés de Zosime selon la lettre rapport du tribun Pyrrus: 1.800 *solidi.* Ce qui fait au total, tant pour le paiement de la douzième et de la treizième indiction que pour les arriérés de Zosime, à verser par le tribun Pyrrus dans le compte de notre illustre seigneur Lauricius: 6.150 *solidi.*

Sur cette somme, on apporte à Ravenne: 2.716 *solidi*... En divers... d'après la compte fourni par le même et dont in faudra discuter la loyauté: 1.000 *solidi.* Sur le revenus des *Massae Cassitana et Emporitana* pour la douzième et la treizième indiction, il a distribus, sur les 1.807 *solidi* d'une seule indiction, avec la sportule et les détaxes compensatoires: 500 *solidi.* Au total, ce que le tribum Pyrrus a apporté et a distribué: 4.216 *solidi.* Reste ce que le tribun Pyrrus doit apporter sur les 6.150 *solidi,* soit: 1.934 sous d'or.

En outre, comme dette d'Eleuthérion, il faut rechercher 2.174 *solidi* s'il a fait ou apporté quelque chose par lui-même. Quant à la... de Tranquillus, qu'il a arrachée à Sisinnius, de 1.811 *solidi,* il est clair que, par négligence, il ne l'a pas exigée, si bien que Sisinnius a pu prouver, au témoignage des *conductores* de l'eglise de Ravenne, qu'il avait transmis les *solidi* reçus pour sa part propre *(Papiro de Ravena,* 1 [ed. J. O. Tijäder, t. I, págs. 172-178]).

El dueño era el senador de Ravenna, Lauricius, que era un absentista, como tantos otros. Los ingresos son de los años 445-446.

Olimpiodoro, entre los años 430 y 440 *(Fragm.* 43 y 44), describe bien los ingresos de las principales familias romanas: «Cada una de las grandes casas de Roma tiene todo lo que podía tener una villa de poca importancia: un hipódromo, foro, templos, fuentes y diversos baños. Una casa sola era una villa. Muchas casas romanas recibían de sus dominios un ingreso anual de 4.000 libras de oro, sin contar el trigo, el vino y otros productos, que una vez vendidos, constituían un tercio de la cantidad de oro. Las casas de Roma, que después de las primeras, ocupaban el segundo rango, tenían un ingreso de 1.500 a 1.000 libras de oro. Probo, el hijo de Olibrio, cuando fue pretor en tiempos de la tiranía de Juan (entre 423 y 435) obtenía 1.200 libras de oro; el orador Símmaco, senador modesto, recibía por su parte 2.000 libras de oro, cuando su hijo desempeñó la pretura antes de la caída de Roma. Máximo, uno de los ricos, pagó 4.000 libras por la pretura del hijo. Los pretores daban juegos durante 7 días.»

Paulino de Nola y su esposa hispana, Therasia, que practicaron el ascetismo también, eran dueños de grandes extensiones de terreno, propiedad suya, que vendieron (Aus. *Ep.* 25.15; Sev. *VM.* 25.4). Las

mansiones de estos aristócratas eran verdaderos museos repletos de obras de arte (Ger. *VM.* 14), como lo fue la casa de Lasso en Constantinopla, quemada durante el gobierno de los emperadores bizantinos León y Basilisco, que conservaba el Zeus crisoelefantino de Olimpia, obra de Fidias, y la Afrodita de Cnido de Praxíteles. Sidonio Apolinar ha dejado unas bellas descripciones del lujo de las veas, en que habitaba la aristocracia galo-romana.

El primer poema, data del año 465, describe la finca de Pontino Leontinus en Boury-sur-Gironde, y el segundo, fechado en el mismo año, la villa del propio poeta en Aydad, llamada *Avitacum.*

> Es locus, irrigua qua rupe, Garunna, rotate, et tu qui simili festinus in aequora lapsu exis curvata, Durani muscose, saburra, iam pigrescentes sensim confunditis amnes, currit in adversum hic pontus multoque recursu flumina quas volvunt et spernit et expetit undas, at cum summotus lunaribus incrementis ipse Garunna suos in dorsa recolligit aestus, praecipiti fluctu raptim redit atque videtur in fontem iam non refluus sed defluus ire, tum recipit laticem quamvis minor ille minorem stagnanti de fratre suum, tugescit et ipse Oceano propiasque facit sibi litora ripas, hos inter fluvios, uni mage proximus undae, est aethera mons rumpens alta spectabilis arce, plus celsos habiturus eros vernamque senatum, quem generis princeps Paulinus Pontius olim, cum Latius patriae dominabitur, ambiet altis moenibus, et celsae transmittent aera turres; quarum culminibus sedeant commune micantes pompa vel auxilium; non illos machina muros, non aries, non alta strues vel proximus agger, non quae stridentes torquet catapulta molares, sed nec testudo nec vinea nec rota currens iam positis scalis umquam quassare valebunt, cernere iam videor quae sint tibi, Burge, futura (diceris sic); namque domus de flumine surgunt splendentesque sedent per propugnacula thermae, hic cum vexatur piceis aquilonibus aestus, scrupeus asprata latrare crepidine pumex incipit; at fractis saliens e cautibus altum excutitur torrens ipsisque aspergine tectis impluit ac tollit nautas et saepe iocoso ludit naufragio; nam tempestate peracta destituit refluens missas in balnea classes, ipsa autem quantis, quibus aut sunt fulta columnis! cedat puniceo pretiosus livor in antro Synnados, et Nomadum qui portat eburnea saxa collis et herbosis quae vernat marmora venis; candentem iam nolo Paron, iam nolo Caryston; vilior est rubro quae pendet purpura saxo.
>
> Et ne posteritas dubitet quis conditor extet, fixus in introitu lapis est; hic nomina signat auctorum, sed propter aqua, et vestigia pressa quae rapit et fuso detergit gurgite caenum, sectilibus partes tabulis crustatus ad aurea tecta venit, fulvo nimis abscondenda metallo; nam locuples fortuna domus non passa latera divitias prodit,

cum sic sua culmina celat, haec post assurgit duplicemque supervenit aream porticus ipsa duplex, duplici non cognita plaustro; quam rursum molli subductam vertice curvae obversis paulum respectant cornibus alae ipsa diem natum cernit sinuamine dextro, fronte videns medium, laevo visura cadentem, non perdit quicquam trino de cardine caeli et totum solem lunata per atria servat, sacra tridentiferi Iovis hic armenta profundo Pharnacis immergit genitor; percussa securi corpora cornipedum certasque rubescere plagas sanguineo de rore putes; stat vulneris horror verus, et occisis vivit pictura quadrigis. Ponticus hic rector numerosis Cyzicon armis claudit; at hinc sociis consul Lucullus opem fert, compulsusque famis discrimina summa subire invidet obsesso miles Mithridaticus hosti, enatat hic pelagus Romani militis ardor et chartam madido transportat corpore siccam.

Desuper in longum porrectis horrea tectis crescunt atque amplis angustant fructibus aedes, huc veniet calidis quantum metit Africa terris, quantum vel Calaber, quantum colit Apulus acer, quanta Leontino turgescit messis acervo, quantum Mygdonio committunt Gargara sulco, quantum quae tacitis Cererem venerata choreis, Attica Triptolemo civi condebat Eleusin, cum populis hominum glandem linquentibus olim fulva gruge data iam saecula fulva perirent, porticus ad gelidos patet hinc aestiva triones; hinc calor innocuus thermis hiemalibus exit atque locum in tempus mollit; quippe illa rigori pars ets apta magis; nam quod fugit ora Leonis, inde Lycaoniae rabiem male sustinet Vrsae, arcis at in thermas longe venit altior amnis et cadit in montem patulisque canalibus actus circumfert clausum cava per divortia flumen, occiduum ad solem post horrea surgit opaca quae dominis hiberna domus: strepit hic bona flamma appositas depasta trabes; sinuata camino ardentis perit unda globi fractoque flagello spargit lentatum per culmina tota vaporem, continuata dehinc videas quae conditor ausus acmula Palladiis textrina educere templis, hac Celsi quondam coiunx reverenda Leonti, qua non ulla magis nurus umquam Pontia guadet inlustris pro sorte viri, celebrabitur aede vel Syrias vacuasse colus vel serica fila per cannas torsisse leves vel stamine fulvo praegnantis fusi mollitum nesse metallu, parietibus posthinc rutilat quae machina iunctis fert recutitorum primordia Iudaeorum, perpetuum pictura micat; nec tempore longo depretiata suas turpant pigmenta figuras.

Flecteris ad laevam: te porticus accipit ampla directis curvata viis, ubi margine summo pendent et artatis stat saxea silva columnis, alta volubilibus patet hic cenatio valvis; fusilis euripus propter; cadit unda superne ante fores pendente lacu, venamque secuti undosa inveniunt nantes cenacula pisces, comminus erigitur vel prima vel extima turris; mos erit hic dominis hibernum sigma locare, huius conspicuo residens in culmine saepe dilectum nostris Musis

simul atque capellis aspiciam montem; lauri spatiabor in istis frondibus, hic trepidam credam mihi Daphnen, iam si forte gradus geminam convertis ad Arcton ut venias in templa dei qui maximus ille est. *(Poem.* 23.101-219.)

Avitaci sumus: nomen hoc praedio, quod, quia uxorium, patrio mihi dulcius: haec mihi cum meis praesule deo, nisi quid tu fascinum verere, concordia, mons ab occasu, quamquam terrenus, arduus tamen inferiores sibi colles tamquam gemino fomite effundit, quattuor a se circiter iugerum latitudine abductos, sed donec domicilio competens vestibuli campus aperitur, mediam vallem rectis tractibus prosequuntur latera clivorum usque in marginem villae, quae in Borean Austrumque conversis frontibus tenditur. 4 balineum ab Africo radicibus nemorosae rupis adhaerescit, et si caedua per iugum silva truncetur, in ora fornacis lapsu velut spontaneo deciduis struibus impingitur, hinc aquarum surgit cella coctilium, quae consequenti unguentariae spatii parilitate conquadrat excepto solii capacis hemicyclio, ubi et vis undae ferventis per parietem foraminatum flexilis plumbi meatibus implicita singultat, intra conclave succensum solidus dies et haec abundantia lucis inclusae ut verecundos quosque compellat aliquid se plus putare quam nudos. 5 hic frigidaria dilatatur, quae piscinas publicis operibus exstructas non impudenter aeumularetur, primum tecti apice in conum cacuminato, cum ab angulis quadrifariam concurrentia dorsa cristarum tegulis interiacentibus imbricarentur (ipsa vero convenientibus mensuris exactissima spatiositate quadratur, ita ut ministeriorum sese non impediente famulatu tot possit recipere sellas quot selet sigma personas), fenestras e regione conditor binas confinio camerae pendentis admovit, ut suspicientum visui fabrefactum lacunar aperiret, interior parietum diliciis redolent iunctis apotheca penusque; hic multus tu, frater, eris, facies solo levigati caementi candore contenta est. 6. non hic per nudam pictorum corporum pulchritudinem turpis prostat historia, queae sicut ornat artem, sic devenustat artificem. absunt ridiculi vestitu et vultibus histriones pigmentis multicoloribus Philistionis supellectilem mentientes. absunt lubrici tortuosique pugilatu et nexibus palaestritae, quorum etiam viventum luctas, si involvantur obscenius, casta confestim gymnasiarchorum virga dissolvit. 7. quid plura? nihil illis paginis impressum reperietur quod non vidisse sit sanctius. pauci tamen versiculi lectorem adventicium remorabuntur minime improbo temperamento, quia eos nec relegisse desiderio est nec perlegisse fastidio. iam si marmora inquiras, non illic quidem Paros Carystos Proconnesos, Phryges Numidae Spartiatae rupium variatarum posuere crustas, neque per scopulos Aethiopicos et abrupta purpurea genuino fucata conchylio sparsum mihi saxa furfurem mentiuntur. sed etsi nullo peregri-

narum cautium rigore ditamur, habent tamen tuguria seu mapalia mea civicum frigus. quin potius quid habeamus quam quid non babeamus ausculta. 8. huic basilicae appendix piscina forinsecus seu, si graecari mavis, baptisterium ab oriente conectitur, quod viginti circiter modiorum milia capit. huc elutis e calore venientibus triplex medii parietis aditus per arcuata intervalla vulgare iubar, quamquam non procul nemus: ingentes tiliae duae conexis frondibus, fomitibus abiunctis unam umbram non una radice conficiunt, in cuius opacitate, cum me meus Ecdicius inlustrat, pilae vacamus, sed hoc eo usque, donec arborum imago contractior intra spatium ramorum recussa cohibeatur atque illic aleatorium lassis consumpto sphaeristorio faciat *(Ep.* 2.2.3-15).

En las obras de Ausonio y en Paulino de Pella *(Euch. Praef.* 3) se leen descripciones parecidas. A. Carandini[5] ha calculado la extensión de Piazza Armerina en Sicilia en más de 15.000 Ha. y la próxima villa de nombre Calvisiana entre 10.000 y 15.000 Ha.

Una villa de Melania, que debía estar en Sicilia, enfrente de Calabria, tenía 70 habitaciones. Estaba decorada con mármoles. Las rentas que obtenía de ella, eran innumerables. Estaba situada junto al mar y al lado de un bosque, donde pastaban jabalíes, ciervos, gamos y otros animales. Tenía una piscina desde la que se contemplaba por un lado los barcos llevados por el viento y por otro los animales salvajes en el bosque (Ger. *VM.* 18). Llevaban estos aristócratas generalmente vestidos de seda y otros de gran precio (Ger. *VM.* 4.11.31). Geroncio *(VM.* 19) escribe «regaló a las iglesias y monasterios, vestidos de seda, en gran número, y de gran valor, objetos de plata, que poseían en gran cantidad, de las que hicieron altares, joyas de iglesias, y gran número de lámparas». A la iglesias del obispo, Alipio, de Thagaste, que era muy pobre, donó joyas de oro y plata, y velos de gran precio (Ger. *VM.* 21). La rica Olimpia, aristócrata de Costantinopla, e hija espiritual de Crisóstomo (Pall. *HL.* 61.3), también regaló a los altares sus vestidos de seda. Paulino de Nola *(Carm.* 18.29-32) alude en su poesía a los velos muy ricos en diversas tonalidades, cubiertos de figuras en color.

Prudencio en su *Hamartigenia* (267-305) ha descrito bien el lujo de la sociedad romana.

Escribe así el poeta hispano:

---

[5] *Filosofiana, The Villa of Piazza Armerina. The Image of a Roman aristocrat of the time of Constantine,* Palermo, 1982, págs. 15 ss.

Pues como si la mano del Señor le hubiera dado un rostro imperfecto y necesitara perfeccionarlo, se ciñe la frente con diademas de margaritas y rodea su cuello con sartas de pedrería, o cuelga de sus orejas las pesadas esmeraldas. Entreteje las perlas con sus sedosos cabellos y moldea su peinada cabellera con cadenitas de oro. Da asco pensar todos los arreguives con que se ornan las matronas y con los objetos que inficionan la figura recibida de Dios, de forma que el cutis, embadurnado con tantos ungüentos, pierde su frescor natural y no puede conocerse ya cuál había sido. Esto hace el sexo débil, cuya alma fluctúa fácilmente por el ardor de los vicios en su pequeño corazón.

¿Qué diremos si el mismo cabeza y rey de la mujer, que gobierna la parte débil arrancada de su cuerpo, que tiene bajo su mando el vaso tierno de la esposa, se desata también en lujos?

Podrías ver a los antiguos héroes afeminarse por el lujo a quienes el Creador había dado unos miembros fuertes y había aplicado a sus huesos unos músculos de hierro. Pero se avergüenzan de ser hombres. Buscan también sus vanidades para bien parecer, para debilitar su virilidad congénita. Se gozan de tomar vestidos ondeantes no de lana de las ovejas, sino de los despojos entretejidos de los árboles orientales (seda) y encubrir con tejidos finísimos su duro cuerpo. Se añade a esto el arte, por la que los hilos, teñidos de varios colores, forman multitud de figuras con su diverso estambre. Y según es de fino al tacto cada uno de los tejidos, así se adorna y recama. Verás a éste comprar en rauda carrera las túnicas lascivas, o tejiendo con nuevas telas los vestidos, hechos de plumas de ave de diverso color; a aquél, redomado en pinturas olorosas y perfumes peregrinos, dejar impregnado el ambiente con olores mujeriles. La lujuria doma toda la virilidad de nuestra vida, aposentándose en los cinco sentidos que nos dio el Creador.

Para los oídos, para los ojos, para las narices y para el paladar buscamos las delicias del arte corrompido. El mismo tacto, que se extiende en todo el cuerpo, busca también objetos tiernos y calientes.

Paciano, obispo de Barcino, en su tratado sobre la exhortación o la penitencia (10) describe en los siguientes términos la vida de sus feligreses:

¿Dónde está vuestro tormento corporal? ¿Acaso en vuestra penitencia, cuando os presentáis siempre más lucidos, después de hartaros en los banquetes, de acicalaros en los baños y de estudiar la caída de vuestros vestidos? Tengo presente a un hombre, que fue antaño virtuoso, pobretón, harapiento con su túnica grosera: ahora anda muy elegante, es rico y brilla; como si quisiera echar a Dios la culpa de no haberle podido servir, como si quisiera recrear su alma moribunda con el deleite de sus miembros. Menos mal que somos

personas de la clase media; si no, también haríamos aquellas cosas que no ruborizan a algunos y algunas del mundo más refinado, habitaríamos palacios de mármol, iríamos cargados de oro, arrastraríamos sedas, nos pintaríamos con carmín. Si algún polvillo oscuro realza las cejas, si algún esmalte engañoso da color a las mejillas, si algún arrebol artificial, suaviza los labios, es posible que nada de esto tengáis: sin embargo, no os faltan lugares de reposo en medio de parques, o a orillas del mar, ni vinos exquisitos, ni espléndidos banquetes, ni recreo para la vejez.

San Jerónimo, en el epitafio de Paula (15.4), alude a la vida de su protegida antes de dedicarse al ascetismo: «Es necesario desfigurarse el rostro, que contra el precepto de Dios se ha pintado de rosa, de blanco y de antimonio. Es necesario castigar al cuerpo que se entregó a muchos placeres. La risa hay que compensarla con llanto ininterrumpido. Los tejidos suaves de lino y las sedas preciosas hay que cambiar por la rudeza del cilicio.» En la *Vida de Hipatio,* escrita por Calínico (113), se mencionan también vestidos de seda, que debían ser muy corrientes.

En la tableta Albertini n. 1 se dan los gastos del *trousseau* de una casada. La dote consta de las cantidades siguientes: 8.000 folles en especie; una dalmática blanca africana: 2.000 folles; un *mafarsenum* (vestido, que cubría la cabeza y las espaldas): 400 folles un echarpe: 150 folles; collares, brazaletes y anillos: 100 folles; un vestido de lino: 300 folles; una colussa (vestido de forma desconocida): 200 folles; una joya: 100 folles; zapatos de piel de toro: 150 folles; un equipo de tejer lana con conchas, pendientes y sandalias, zapatos y botas de piel de cordero: 150 folles. O sea 11.500 folles en total para la dote; más 500 folles para aumentar la dote. En total 12.000, que yo, Juliano, el esposo, he recibido. La arqueología confirma el lujo de las clases altas, e incluso medias, de la sociedad romana. El lujo en la corte era también verdaderamente escandaloso. Cuando Melania visitó a la emperatriz Serena, le regaló «joyas de gran precio, vasos de cristal, anillos, objetos de plata, vestidos de seda, para ofrecer a los fieles eunucos, y a los cubicularios». De todo este lujo hay confirmación arqueológica. Baste recordar los vestidos de gran lujo y de varios colores, que debían ser estampados, bordados o pintados, de las diversas personas representadas en los mosaicos de Piazza Armerina, tanto varones, como mujeres, como el lampadario[6]; los trajes y los collares de gran tamaño con piedras preciosas y brazaletes de las damas y Nereidas[7] de esta villa. Es-

[6] A. Carandini y otros, *op. cit.,* fig. 37.
[7] A. Carandini y otros, *op. cit.,* figs. 82-83, págs. 158-165, 200.

tos vestidos y joyas eran corrientemente usados por los latifundistas, como lo prueban el mosaico de *dominus Iulius* de Cartago[8] y la pintura de una dama de la catacumba de los Jornados[9] o de la Virgen y el niño del cementerio romano[10] igualmente, o de la dama Dionisia, en el cementerio de Calixto[11]. Los ejemplos se podían multiplicar, como los vestidos y joyas del mismo tipo que los anteriores de la familia *Theoctecnus,* de la catacumba de San Genaro en Nápoles del siglo VI[12], o las joyas de la pintura de Tréveris con dama y joyero[13], etc. Los vidrios de lujo son bien conocidos en esa época tardoromana[14]. Un ejemplo excelente de la calidad de las vajillas de metales preciosos con figuras mitológicas en relieve son las piezas de los tesoros del Esquilino en Roma y de Mildenhall[15]. La arquitectura de estas villas está bien representada en los mosaicos de Piazza Armerina[16] y del África Proconsular[17]. Son mansiones de gran lujo y espaciosas.

Procedencia de los ascetas

A este tipo y a este género de vida, verdaderamente fastuoso, renuncian los muchos aristócratas de ambos sexos y miembros de la rica sociedad romana, que se hicieron monjes, prácticamente el más rigu-

---

[8] W. Dorigo, *Late Roman Painting,* Londres, 1971, fig. 146.

[9] W. Dorigo, *op. cit.,* fig. 164.

[10] W. Dorigo, *op. cit.,* lám. 21.

[11] W. Dorigo, *op. cit.,* fig. 22.

[12] Beat Brenk y otros, *Spätantike und frühes Christentum,* Fráncfort, 1973, fig. 63.

[13] R. Bianchi Bandinelli, *Rom. Das Ende der Antike,* Múnich, 1971, pág. 197, fig. 167.

[14] R. Bianchi Bandinelli, *op. cit.,* pág. 179 ss., figs. 168-173, 268-269, 329.

[15] R. Bianchi Bandinelli, *op. cit.,* págs. 100 ss., 206, figs. 196-197. Otras vajillas en E. Cruikshauk Dodd, *Byzantine Silverstamp,* Washington DC, 1967; L. Matzulwttsch, *Byzantine Antike, Studien auf Grund der Silbergefässe der Ermitage,* Berlín-Leipzig, 1929; Ch. Dihl, «L'école artistique d'Antioche et l'Argenterie syrienne», *Syria,* 2, 1921, págs. 81 ss.; *Íd.,* «Un nouveau trésor d'Argenterie syrienne», *Syria,* 1926, págs. 105 ss.

[16] A. Carandini y otros, *op. cit.,* figs. 149-154.

[17] R. Bianchi Bandinelli, *op. cit.,* figs. 206-208. Mansiones lujosas se representan muy frecuentemente en las villas africanas, como en los pavimentos de Henchir Toungar, con escena de caza, del segundo cuarto del siglo III; de Constantina, de la segunda mitad del siglo IV; de Cartago, Khéreddine, fechado entre los años 390-410; de Bordje-Djedid, datada a finales del siglo V o en el VI; del *Dominus Iulius,* págs. 380-400; de Djemila, de finales del siglo IV o de comienzos del V; de Hippo Regius, págs. 210-260; de Cartago con paisaje marino, de la primera mitad del siglo IV, etc. (K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North África, Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, pág. 262, fig. 23; pág. 255, fig. 34; pág. 253, figs. 35 y 36; pág. 252, fig. 109; págs. 271 ss., figs. 111-113; pág. 262, fig. 123; pág. 254, figs. 126-127).

roso ascetismo. Es suficiente recordar a Melania, que era de familia senatorial, y a su esposo consultar (Ger. *VM.* 1). El esposo de Melania la Vieja, también dedicada al ascetismo, pertenecía a la *gens Valeria,* que puede identificarse con Valerio Máximo, senador romano de gran prestigio, que fue *praefectus Urbis* en tiempos del emperador Juliano. Pammaquio, el amigo de San Jerónimo *(Ep.* 66), se dedicó con su esposa al ascetismo, y convirtió su espléndida morada en un verdadero centro hospitalario. Paula, la discípula de San Jerónimo, era descendiente de los Escipiones y de los Gracos (Hier. *In men. Paulae.* 3.1). Pertenecía a la *gens Antonia.* De las grandes familias romanas procedían las damas, que practicaban el ascetismo dentro de sus lujosas mansiones, dirigidas por San Jerónimo, sobre las que circulaban chistes maliciosos (Hier. *Ep.* 45), como Paula y Marcela[18]. Cuando San Jerónimo llegó a Roma en 383, funcionaban ya en la antigua capital del Imperio células ascéticas en muchas familias aristocráticas. Un grupo de mujeres se reunía en torno a Marcela, en el Aventino. Jerónimo *(Ep.* 127.5) considera a esta dama como la introductora de la vida monástica en Roma. Ella y su madre Albina, convirtieron al ascetismo en su propia casa a Paula. Melania la Vieja, también practicó el ascetismo (Pall. *HL.* 46.54). Como escribe Chr. Mohrmann[19]:

> El ascetismo de los círculos romanos, remonta, sin duda, a la tradición de *continentes, virgines, viduae,* que en los primeros siglos cristianos habían conducido una vida de mortificaciones y de plegaria en el seno de sus familias. El estilo de la vida ascética se había modificado más. Los contactos con el monacato egipcio, en primer lugar a través de Atanasio, habían abierto nuevos horizontes y favorecido un ideal más austero y riguroso, que llevó a Paula, a Eustoquio y a algunas vírgenes a marcharse a Oriente.

Asella (Pall. *HL.* 41.4; Hier. *Ep.* 24) era noble dama romana: igualmente, se hizo asceta.

Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania, también pertenecía a la nobleza hispana. En Marmoutier, en Galia, según Sulpicio

---

[18] S. Iannaccone, «Roma, 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano», *Giornale Italiano di Filologia,* 19, 1966, págs. 32 ss.; G. D. Gordini, «Origine e sviluppo del monachesimo a Roma», *Gregorianum,* 37, 1976, págs. 220 ss.; G. D. Gordini, «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo. Saint Martin et son temps», *Studia Anselmiana,* 46, 1961, págs. 85 ss.; P. Brown, «Aspects of the Christianisation of the Roman Nobility», *JRS,* 511, 1961, págs. 1 ss; M. Serrato, *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín,* Puerto Real, 1993.

[19] *Op. cit.,* XXXVII.

Severo *(VM.* 108) «multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant». Lo mismo se puede afirmar de muchos monjes de ambos sexos. Sulpicio Severo nació en torno al 363 en una noble y rica familia de Aquitania. Su amigo Paulino, nacido en 353, era de familia senatorial, y el alumno predilecto de Ausonio; como Veneria, la mujer del *comes* Vallovico; Teodora, esposa de un tribuno, que «elevó a tal punto la renuncia a sus bienes, que aceptó vivir de limosna, y morir en este estado en el monasterio de Esica, junto al mar»; Basianilla, mujer del general Candidiano; la diaconisa Sabiniana, tía del obispo, Juan de Constantinopla; la virgen Silvania, cuñada del ex prefecto de Roma (55.1); Olimpia, hija del *comes* Seleuco, nieta del ex prefecto Ablavio, y esposa, por pocos días, de Nebridio, que fue prefecto de la ciudad (56.1); Cándida, hija del general Trajano (57.1) y Gelasia, hija de un tribuno (57.3). Entre los varones recuerda Palladio *(HL.* 62) al ex cónsul Pammaquio; a Macario, que fue vicario; a Costancio, consejero de los prefectos de Italia; a Ciro, ex cónsul y ex prefecto del pretorio, varón digno de confianza y sabio, que desempeñó todos los cargos debido a su sabiduría, que por una mala faena del espatario Chrysaphios, influyente eunuco en tiempos de Teodosio II, fue degradado a la posición de obispo de un poblado, llamado *Cotyacum,* de Frigia *(VD.* 16.31).

Otros ascetas pertenecían a los estratos medios o inferiores de la sociedad romana. Así, Martín de Tours, según su biógrafo Sulpicio Severo *(VM.* 4-5), fue soldado muchos años; Hilarión, según Jerónimo *(VH.* 2.1-2), estudió gramática y literatura en Alejandría, ciencias, en las que hizo grandes progresos; Macario fue *cabidarios,* tallador de piedras preciosas (Pall. *HL.* 6.5). Apolonio (Pall. *HL.* 13.1) se dedicó al comercio. Amún de Nitria, que guardó castidad con su esposa durante 18 años, fabricaba perfumes (Pall. *HL.* 8.3); Macario de Alejandría vendía dulces (Pall. *HL.* 17.1); Moisés de Etiopía y otros cuatro fueron ladrones (Pall. *HL.* 19.1.4). Eulogio era humanista (Pall. *HL.* 21.3); Filoromo, de Galacia, presbítero, fue hijo de padre libre y de madre esclava (Pall. *HL.* 45.1); Esclavos llevó a Alejandría a Melania, y con ellos fundó un monasterio (Pall. *HL.* 46.1). Sísimo (Pall. *HL.* 49.1) era de condición servil. Diocles se dedicó a la gramática y a la filosofía, antes de practicar el ascetismo a la edad de 28 años (Pall. *HL.* 58.3). El padre de Hipatio era hombre de letras *(Call. VH.* 58). Muchos monjes eran analfabetos y sin ninguna educación literaria, como Jonás (Pall. *VH.* 65). La mayoría de los monjes egipcios no sabían leer ni escribir y por eso aprendían de memoria la Biblia y sólo entendían el copto, no el latín o griego, como Antonio o Juan de Licópolis.

En la lista grande de monjes de la *Historia Lausiaca*, Ammonio es uno de los pocos cultos *(HL.* 11.4), que conocía a Orígenes, a Dídimo, a Pierio y a Estéfano, en compañía de Eulogio *(HL.* 21.3.17), de Evagrio Póntico *(HL.* 38) y de Diocles *(HL.* 58.3). S. Efrem, diácono de la Iglesia de Edessa (306-373) *(HL.* 40), escribió sermones, comentarios a las Sagradas Escrituras e himnos.

A cuatro esclavos del ex cónsul Monaxios Hipatio les aceptó como monjes (Pall. *VH.* 78). Sabas era de padres ricos (Cyr. *VS.* 87.91); Juan, obispo y hesicasta de la laura de S. Sabas, según un biógrafo; Cirilo de Scythopolis (201.1) nació de padres nobles y muy ricos, que habían desempeñado muchos cargos políticos, militares, magistraturas municipales y diversos oficios en la corte imperial. El abad Ciriaco de la laura de Souka era hijo de un sacerdote de la iglesia de Corinto (Cyr. *VC.* 223). Amoun era hijo de padres ricos *(HM.* 22.1). Patermouthios, que fue el inventor del traje de los monjes, fue jefe de ladrones y violador de tumbas *(HM.* 10.3). Otro monje, que había sido bandolero, se menciona en la *Historia monachorum in Aegypto* (14.4), que visitó a Pafnucio. Apeles, antes de dedicarse a la ascesis, ejerció el oficio de herrero *(HM.* 13.1).

Teodoro, el compañero de Pacomio, era también de padres ricos *(VP.* 33). Petronio poseía una buena fortuna, bueyes, ganado menor e instrumentos de toda clase *(VP.* 80). Todos estos monjes, que procedían de familias ricas, al entrar en el monacato, dilapidaban su fortuna repartiéndola a los pobres, a los anacoretas y a los cenobitas, a la Iglesia, o a los hospitales. De este modo se deshicieron algunas grandes fortunas en el Bajo Imperio.

Dilapidación del patrimonio

Con frecuencia los biógrafos hacen constar estas limosnas, como se ha indicado al referirse a Paulino de Nola. Así, los hermanos Paesio e Isaías, hijos del mercader Spanodromo, recibieron una herencia de 50.000 denarios en inmuebles, en vestidos y en esclavos. Uno de ellos repartió el dinero entre los monjes, las iglesias y los prisioneros. El otro se construyó un monasterio, donde recibió a unos pocos compañeros y daba hospitalidad a todos los extranjeros, a los enfermos, a los viejos, y a todos los pobres.

Hilarión, muertos sus padres, donó a sus hermanos parte de su herencia, y otra parte la repartió entre los pobres (Hier. *VH.* 2.6). Melania la Vieja (Pall. *HL.* 54.6) «vendió todas las propiedades que le que-

daban y, cobrando el dinero, se marchó a Jerusalén. Después de haber distribuido todos sus bienes materiales, en el espacio de 40 días, alcanzó su descanso». Melania la Joven, persuadió a su marido Piniano, y a su nuera Albina, para vender todos sus bienes y los condujo fuera de Roma (Pall. *HL.* 54.4). La ya citada Olimpia distribuyó todos sus bienes entre los pobres (Pall. *HL.* 56.2). El mencionado *comes* Vero, y su esposa Bosporia repartieron todo el dinero a los enfermos y no dejaron nada en herencia a sus seis hijos (Pall. *HL.* 66.1). Petronio *(VP.* 80) entregó a Pacomio su herencia en bueyes, ganado menor, y utensilios.

La liquidación de estas fortunas no se hizo a veces sin dificultad, pues el patrimonio de los senadores, como en el caso de Melania, no podía salir de la familia, o de la clase social a la que pertenecían. Estaban inscritos en los registros públicos *(CT.* VI.2.8). En el caso de Melania, el prefecto de Roma, que lo era Gabinio Bárbaro Pompeiano, que «intentó restablecer los sacrificios abolidos, decidió de acuerdo con el senado que los bienes fueran al tesoro público. Intentaba cumplir esta decisión, cuando, por la providencia de Dios, el pueblo se levantó contra él por la falta de pan; cubierto de heridas, fue asesinado en plena ciudad» (Ger. *VM.* 19). En los casos de otros miembros de familias senatoriales, como Pammaquio, Blesilla, Lea, Paula o Fabiola, no parece que hubiera dificultades mayores. Según San Jerónimo *(Ep.* 22.38; 66.77) provocaba la decisión de dilapidar su fortuna, bromas pesadas y chistes.

Paulino y su esposa Therasia fueron censurados por sus amigos (Ambr. *Ep.* 58). Antonio se vio obligado a no vender la totalidad de sus bienes en beneficio de los pobres. Las propiedades tuvo que dejarlas a su comunidad *(VA.* 2).

A esta legislación alude Geroncio *(VM.* 12), cuando refiriéndose a la venta de los bienes de Piniano, escribe que su hermano Severo tramaba un complot, ya que quería que pasasen a él sus bienes, numerosos e importantes, al igual que sus parientes, de rango senatorial, maquinaban contra sus bienes, queriéndose enriquecer. «Tuvo que acudir a la propia emperatriz, que a su vez llevó el asunto al emperador Honorio, el cual decretó que en cada provincia sus bienes fueran vendidos bajo la responsabilidad de los gobernadores, y de los magistrados, y que bajo su responsabilidad el precio le fuera remitido.»

La dedicación al ascetismo no se hacía sin oposición. La emperatriz Serena, en el caso de Melania, «cuenta a sus asistentes todo lo que habían sufrido en el momento de su retirada, cómo habían sido perseguidos por su padre, e impedidos de juntarse enteramente a los san-

tos y escuchar la palabra de salud, que muestra la vía de Dios». (Ger. *VM.* 12). A la oposición encontrada en sus parientes alude Geroncio *(VM.* 6).

El monacato procedía, pues, de todas las capas sociales del Imperio. Es un fenómeno que se dio tanto en Oriente, Siria y Egipto principalmente, como en Roma y en Occidente, en Hispania, aunque aquí con retraso con respecto al monacato sirio o egipcio. Hispania en el siglo IV era en su mayor parte pagana, como se desprende de las *Actas de San Saturnino,* del siglo V, obra aparecida en la Galia, y del Concilio de Elvira, celebrado a comienzos del siglo IV, donde casi todos los firmantes son del Valle del Guadalquivir y de la procedencia de los mártires de la gran persecución, que fueron pocos, y amplias regiones hispanas, como todo el Norte y Noroeste, no los dieron.

Mucho debió contribuir a la extensión del monacato por todos los países la publicación de la *Vida de Antonio,* escrita por San Atanasio, que se convirtió enseguida en el *best-seller* del momento. Fue escrita en 357 y traducida al latín poco después. Hacia el 330, el Occidente desconocía aún la vida eremítica. El destierro de Atanasio en Tréveris (335-337) favoreció la propagación del ascetismo en Occidente. Y tendencias ascéticas se habrán dado entre los paganos neoplatónicos, como Porfirio († 270), en su discípulo Porfirio († 303) y en Orígenes.

Entre los ascetas se encuentran personas casadas, como las dos Melanias y Piniano; Paulino de Nola y su esposa; Paula, Pammaquio y otros citados anteriormente, que vivieron primero una vida mundana, antes de dedicarse al ascetismo. Varios, ya mencionados, habrán desempeñado importantes cargos civiles y militares y diferentes oficios. Otros muchos se hicieron monjes muy jóvenes. Hilarión, antes de los 15 años, se fue al desierto en busca de Antonio (Hier. *VH.* 2.7). Hipatio también empezó el ascetismo muy temprano (Call. *VH.* 58). El citado obispo Juan se consagró al acetismo a los 18 años (Cyr. *VI.* 201). Ciriaco practicaba la ascesis ya a los 18 años (Cyr. *VC.* 224). El obispo Theognis, nacido en la ciudad de Araratheia en Capadocia, «desde su juventud se formó en la disciplina monástica», según su biógrafo Cirilo de Scythopolis *(V. Th.* 241), al igual que otro biografiado del mismo autor Abraamio, que llegó a ser obispo de Crateia (Cyr. *VA.* 243).

Muchos monjes eran de padres cristianos, como Hipatio, Sabas (Cyr. *VS.* 587), Euthymes, que recibió educación junto al obispo (Cyr. *V. Euth.* 11-12). Juan, el hesicasta (Cyr. *VI.* 201), los citados Teognis y Abraamio, etc. Otros monjes nacieron en el paganismo, como Hilarión (Hier. *VH.* 2.1) y Pacomio *(VP.* 3).

Desprecio de riquezas

Los ascetas rechazaban la escala de valores de la sociedad romana, en la que habían vivido, e incluso el cristianismo descafeinado de la Iglesia oficial. De Paula escribe su biógrafo, Jerónimo, en el epitafio (6.12): «Nec olim posit excelsi apud saeculum generis et nobilissimae familiae visitationes et frequentiam sustinere, maerebat honore suo et ora laudantium declinare ac fugere festinabat... Non domus, non liberorum, non familiae, non possessionum, non alicinus rei, quae ad saeculum pertinet, memor sola, si dici potest, et incomitata ad heremum Antoniorum atque Paulorum pergere gestiebas.» Melania, la Joven, habla, según Geroncio *(VM.* 16) «del peso de tan grandes riquezas, perecederas y que ocasionan la muerte». La emperatriz Serena contrapone, en este caso, «la delicadeza de su educación, sus numerosas riquezas, y el boato de las dignidades y todos los placeres de esta vida a la debilidad de la carne, a la pobreza voluntaria, y a las cosas que nos hacen temblar». Afirmaba (Ger. *VM.* 15) que «no era capaz con tales riquezas de soportar el yugo de Cristo, arrojemos lo antes posible nuestros bienes, para ganar a Cristo». En África ya estaba desposeída totalmente del fardo de las riquezas (Ger. *VM.* 34).

La imposibilidad de soportar las riquezas aparece también en San Jerónimo *(Ep.* 24.4; 127.4.2). Marcela, según este autor, evitaba ver las casas de las nobles damas romanas, para no verse obligada a ver lo que había despreciado.

Rechazo de los valores clásicos

En el siglo IV los cristianos sintieron un vivo repudio por Roma, y por todo lo que significaban su historia y su cultura. Este repudio se manifiesta en una antítesis. Prudencio y Ambrosio oponen la Roma cristiana a la pagana; San Jerónimo la Jerusalén terrestre a la celeste y San Agustín la ciudad terrenal a la de Dios[20]. Siempre en la historia del cristianismo primitivo coexistieron las dos tendencias, la de asimilar la cultura pagana y cristianizarla, como pretendieron Justino, Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes, Basilio, etc., y la de rechazar-

[20] F. Paschoud, *Roma Aeterna,* Roma, 1967.

la, representada por Taciano, Tertuliano, el monacato, San Jerónimo en su famoso sueño, etcétera.

El monacato significa el rechazo de toda la cultura del mundo grecorromano; trajo una escala de valores contraria y fue la aplicación de un cristianismo radical, que tampoco era el de la Iglesia oficial en la práctica.

En el ascetismo se da una antítesis de valores:

—Al lujo y riqueza escandalosa de la vida se oponen el ascetismo y la penitencia.

—Al lujo del vestir, el vestido pobre.

—A las comilonas, la comida austera y escasa.

—Al egoísmo, la caridad y el servicio al prójimo.

—A la ciencia mundana, el conocimiento de sólo las Sagradas Escrituras.

—Al ansia de desempeñar cargos civiles y religiosos, la huida de ellos.

—A la vida sin trabajar, el trabajo.

—A la vida disipada y sin acordarse de Dios, las continuas oraciones.

—Al servilismo de los obispos ante el poder civil, la independencia de los monjes.

Examinaremos cada punto de éstos en las fuentes elegidas.

Ascetismo y penitencia

Los eremitas y monjes se retiraban a los desiertos, que era un modo de huir de la vida romana, especialmente urbana, al mismo tiempo que se imitaba los 40 días y noches, que Cristo pasó en el desierto. Melania la Joven (Ger. *VM.* 41) «no quería más residir en ciudad».

Geroncio *(VM.* 40-45) ha prestado especial interés a este aspecto de la vida de Melania. La virgen, que estaba a su servicio, contaba que «en tiempos de la Santa Pascua, cuando la bienaventurada dejaba el cuchitril tan estrecho, y sacudíamos el saco, que vestía, caía una gran cantidad de gusanos». Uno de los aspectos del ascetismo era el absoluto descuido de la higiene corporal. En este aspecto Melania la Joven fue igual que su abuela, en cuya boca pone Paladio *(HL.* 55.2) las siguientes palabras: «Créeme, en 60 años de edad, y salvo los dedos de las manos, ni mi pie, ni mi rostro, ni ningún miembro del cuerpo, ha tocado el agua. Aunque tuve diferentes enfermedades, y me lo indicaban los médicos, no he consentido nunca en conceder a mi cuerpo lo

que es habitual. Nunca he descansado sobre un lecho, ni he viajado nunca en litera.»

Melania la Joven (Ger. *VM.* 33) «se fabricó un cofre de madera, de tan pequeñas dimensiones, que cuando estaba metida, no se podía volver ni a derecha, ni a izquierda, ni extender su cuerpo». Teodora, en Egipto, vivía en una tumba.

En Melania la Joven, Geroncio señala su virginidad *(VM.* 3, 4, 6, 8, 26, 29, 42, 41), el despojarse de sus sentimientos *(VM.* 8-19), su privación de alimento *(VM.* 20, 22, 24-25, 36, 41, 49, 56, 59) y del sueño *(VM.* 5, 23, 36, 49, 52, 63) y los castigos corporales de todo tipo.

Pacomio, según la *Historia Lausiaca* (18.14), en la cuaresma, «después de meter en agua muchos ramos de palmera, se colocó en un ángulo, y durante 40 días, y hasta que llegó la Pascua, no tocó ni pan, ni agua; no dobló la rodilla, no se tumbó, no comió nada, salvo unas hojas de coles y esto el domingo, para dar la impresión de que comía». Según el mismo autor *(HL.* 19.8), Moisés, el etíope, permaneció seis años en la celda. Todas las noches las pasaba de pie en medio de la celda rezando, sin cerrar los ojos... Se impuso otra disciplina. Salía de noche, e iba a las celdas de los viejos y de los ascetas más austeros, y tomando a escondidas sus jarros los llenaba de agua. El agua estaba lejos, unas veces dos millas, otras cinco y otras media. Macario (Pall. *HL.* 20.3) dice que «durante 60 años de vida, recitó diariamente las 100 plegarias ordenadas, trabajó lo necesario para alimentarse, y cumplió con la obligación de recibir a los hermanos».

En la *Historia Lausiaca* se leen muchos casos de ascetismo rigurosos que practicaban los monjes. Baste recordar unos cuantos casos, como el de aquel asceta que durante 48 años estuvo en una celda, sin ver a ninguna mujer, sin ninguna moneda, sin ver a ser humano comiendo. Nadie le vio comer o beber *(HL.* 35.13). De Adolio, por su extraordinaria capacidad de abstinencia, particularmente del sueño, se sospechaba que no fuera un hombre, sino un fantasma. Durante la cuaresma comía cada cinco días. El resto del año lo hacía en días alternos. Su ascesis más impresionante consistía en que desde la puesta del sol hasta la hora en la que la comunidad se reunía a rezar, en el Monte de los Olivos, estaba de pie cantando, y rezando sin descansar; permanecía sin moverse bajo la nieve, la lluvia o el hielo *(HL.* 43.2). Filoromo para luchar contra la lujuria, durante 18 años, se encadenó y se abstuvo de grano y de todo tipo de comida cocida al fuego *(HL.* 54.2). Hilarión de Gaza (Hier. *VM.* 4.2), «se corto el cabello una vez al año, el día de Pascua. Durmió hasta su muerte en la desnuda tierra, sobre un manojo de juncos, sin jamás lavar su rudo vestido, del que se

cubrió una vez para siempre. Asegurando que era inútil buscar limpieza en un cilicio. No se cambió de camisa, sino cuando la primera estaba completamente rota».

Los ascetas sirios fueron mucho más radicales que los de otras regiones del Imperio. Baste recordar que Simeón y Daniel se pasaron la vida subidos a una columna, sin bajar, y sin apenas poderse mover. Daniel, cuando murió, tenía los pies gangrenados y comidos de gusanos. Estos ascetas sirios solían encadenarse *(VD.* 70). Esta penitencia de los monjes sirios, de vivir sobre una columna toda su vida, está representada en relieve y bronces de Damasco, de Hama y de París, de los siglos V-VI[21].

Muchos ascetas vivían aislados en celdas, de las que no salían y sólo se comunicaban por ventanas. Hipatio sólo salía de su celda el día de Pascua, según cuenta su biógrafo Callinico *(VH.* 73): «Tenía una pequeña ventana en la puerta. Por ella cada tres días recibía el pan, conversaba con los visitantes y los consolaba».

Aspereza del vestido

Los monjes de ambos sexos se caracterizaban por el uso de un vestido áspero, que de hecho muchas veces servía de cilicio y confeccionado con materia vil.

Melania la Joven antes de dedicarse totalmente al ascetismo comenzó a llevar, debajo de los vestidos de seda, un hábito de lana ruda (Ger. *VM.* 4). Este vestido diferenciaba a los ascetas del resto de los hombres. San Jerónimo *(Ep.* 38.5) llegó a escribir que por el hecho de no usar vestidos de seda, se le tenía por monje. Al comenzar a practicar la ascesis, lo primero que hizo Melania fue dejar de ponerse vestidos de seda (Ger. *VM.* 6), con lo que manifestaba una rotura con el mundo. Se ponía el cilicio para mortificarse (Ger. *VM.* 31): «se confeccionó un manto, un velo, y un capuchón de crin. Desde Pentecostés hasta el jueves de Pascua, no se los quitaba ni de día, ni de noche». El capuchón lo usaban también los ascetas de Egipto, a imitación de los soldados y de los campesinos. Pacomio (Pall. *HL.* 32) ordenaba a sus religiosos el uso de un tipo de cucullo sin pelos lanosos. Según Casiano *(Inst. I. c.,* 3) debía descender hasta las espaldas, y ser usado de día y de noche.

---

[21] Von Beat Brenk y otros, *op. cit.,* figs. 249-250, 261.

Hilarión (Hier. *VH.* 3.1) se cubrió el cuerpo solamente de un cilicio, sobre el que llevaba un capuchón de piel de cabra, que le regaló a su partida Antonio y un manto rudo. El cilicio, que era un vestido originario de Cilicia, como indica su nombre, era el traje ordinario de los monjes. Martín (Sev. *VM.* 9) vestía un traje de mala calidad, por lo que se oponían a que fuera consagrado obispo. Siendo obispo continuó vistiendo un traje de mala calidad (Sev. *VM.* 10.2): *Cedem in vestitu eius vilitas erat.* La mayoría de los ascetas, que le seguían, *camelorum saetis vestiebantur,* traje que gozó de gran aceptación entre los monjes, sin duda por imitación de San Juan Bautista, que lo usaba *(MT.* 3.4). Precisamente Sulpicio Severo regaló a su amigo Paulino de Nola un palio, tejiendo pelos de camello *(Ep.* 29.1).

En otro pasaje Sulpicio Severo *(VM.* 15.1) afirma que su biografiado usaba palio, que era un manto rectangular, que por su carácter anticonformista, en oposición a la toga romana, que era de forma redonda, fue considerado por el apologista Tertuliano *(De pallio* 6.2) el único vestido digno del cristiano. Los ascetas lo vestían con mucha frecuencia.

En el Bajo Imperio el lujo en la calidad del vestido fue auténticamente escandaloso en las clases ricas, como lo atestigua Geroncio *(VM.* 31), Arnobio, el Joven *(Ad Gregoriam* 18) y el grado de refinamiento a que se había llegado en la *toilette* femenina, según la descripción de Jerónimo *(Ep.* 38.4) en el caso de Blesilla antes de su conversión a la ascesis.

Austeridad en la comida

En la alta sociedad romana la comida, exquisita, muy variada y abundante fue una de las ocupaciones a la que se prestó más atención. Baste recordar, aunque se trate de un liberto multimillonario, la cena de Trimalción, en el *Satiricón* de Petronio, obra de la época de Nerón. Gran parte de la población del Imperio comió siempre muy mal. En el Bajo Imperio, en que se acentuó de una manera escandalosa la diferencia entre pobres[22] y ricos, grandes masas de la población apenas

[22] E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance,* París, 1977; véanse también los artículos «La presión fiscal en Hispania durante el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias» y «Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Historia Lausiaca* de Palladio» en este volumen; J. M. Blázquez, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella,

debieron comer lo suficiente para mantenerse. La riqueza escandalosa de las capas ricas de la sociedad se hacía a expensas de la mayoría de la población, que era la que costeaba con su explotación despiadada la vida fabulosa bajo todos los aspectos de los ricos. Todos los ascetas por esta razón insistieron en una comida extraordinariamente frugal, que apenas era suficiente para cubrir las mínimas necesidades humanas. En este aspecto, como en los restantes, el ascetismo fue un rechazo total de los gustos de la sociedad romana del Bajo Imperio, aunque imitaran la vida de San Juan Bautista y los 40 días de ayuno de Cristo en el desierto.

Ello era más digno de notarse en los ascetas procedentes de la aristocracia romana.

Melania la Joven (Ger. *VM.* 22), «tomaba cada tarde, unas cuantas gotas de aceite y un poco de líquido. El vino, ni en el mundo lo probó». En cambio, Jerónimo *(Ep.* 107.8) permite a la joven Paula beber un poco de vino. Según Paladio *(HL.* 61.6), al comienzo de su vida ascética, Melania la Joven «comía cada dos días, al principio cada cinco

---

problemas económicos y sociales», *Gerión,* 3, 1985, págs. 157 ss.; A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980. Obra fundamental: W. Zeizel, *An Economic Survey of the Early Byzantine Church,* Rutgers, 1975. Sobre las riquezas de la Iglesia bizantina, sobre las ricas villas de Antioquía cfr. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements,* Princeton, 1947. Estas villas se generalizan en todo el Imperio. Baste recordar en Hispania, las de Liédena, Ramalete, Tossa de Mar, Pedrosa de la Vega, San Cucufate, Torre de Palma, Dueñas, Rielves, Carranque, Los Quintanares, Santervás del Burgo, etc.; J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga,* Madrid, 1981, *passim; Íd., Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Murcia,* Madrid, 1982, *passim; Íd., Mosaicos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca,* Madrid, 1982, *passim.;* J. M. Blázquez y T. Ortego, *Mosaicos romanos de Soria,* Madrid, 1983, *passim;* J. M. Blázquez, M. A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos en Navarra,* Madrid, 1985, *passim;* J. M. Blázquez, G. López Monteagudo, M. L. Neira, M. P. San Nicolás, *Mosaicos romanos de Lérida y Albacete,* Madrid, 1989, *passim; Íd., Mosaicos romanos del Museo Arqueológico Nacional,* Madrid, 1989, *passim*; J. M. Blázquez, G. López Monteagudo, T. Mañanes, C. Fernández Ochoa, *Mosaicos romanos de Asturias,* Madrid, 1993, *passim;* J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993, *passim; Íd.,* «Las relaciones entre los mosaicos de Mérida y de la península Ibérica en general», en J. M. Álvarez (ed.), *Eugenio García Sandoval in memoriam,* Mérida, 1966, págs. 39-92; M. Guardia, *Los mosaicos de la Antigüedad tardía en Hispania,* Estudios de Iconografía, Barcelona, 1992; M. Cagiano de Azevedo, «Ville rustiche tardoantiche e istallazioni agricole altomedioevali», *XIII Settimana di Studi del Centro di studi sull'alto Medio Evo,* Espoleto, 1966, págs. 663 ss.; R. Paribeni, «Le dimore dei *potentiores* nel Basso Impero», *RM,* 55, 1940, págs. 144 ss.; E. B. Thomas, *Römische Villen in Pannonten,* Budapest, 1964; P. de Palol, «Romanos en la Meseta: el Bajo Imperio y la aristocracia agrícola», *Segovia y la Arqueología romana,* Barcelona, 1977, págs. 299 ss. Para África véase: B. Beaujore, «Du nouveau sur le villes de l'Afrique romaine au temps de Saint Augustin», *REA,* 23, 1977, págs. 422 ss.

días». Martín, en su retiro de la isla Gallinaria, en compañía de un sacerdote, «quo tempore helleborum, venenatum, ut ferunt, gramen, in cibum sumpsit» (Sev. *VM.* 6.5). Hilarión (Hier. *VH.* 3.15) «quindecim tantum caricas post solis occasum comedens» y más adelante «Herbarum ergo succo et paucis zaricis post triduum vel quatriduum deficientem animam sustinebat». Jerónimo *(VH.* 5.1-2) puntualiza más adelante de su obra:

> A vicesimo primo anno usque ad vicesimum septimum, tribus annis, dimidium lentis sextarium madefactum aqua frigida comedit, et aliis tribus panem aridum cum sale et aqua. Porro a vicesimo septimo usque ad tricesimum herbis agrestibus et virgultorum quorumdam radicibus crudis sustentatus etc. A tricesimo autem primo usque ad tricesimum quintum sex uncias hordeaceit panis et coctum modice olus absque oleo in cibo habuit. Sentiens autem caligare oculos suos et totum corpus impetigine uri et pumicea quadam scabredine contrahi, ad speriorem victum adiecit oleum, et usque ad sexagesimum tertium vitae suae annum hoc continentiae cucurrit gradu, nihil omnino extrinsecus aut pomorum aut leguminis aut cusiulibet rei gustans. Inde, cum se videret corpore defatigatum et propinquam putaret imminere mortem, a sexagesimo quarto rursus anno usque ad octogesimum pane abstinuit incredibili fervore mentis, ut eo tempore quasi novus accederet ad servitutem Domini, quo ceteri solent remissius vivere. Fiebat autem ei de farina et comminuto olere sorbitiuncula, cibo et potu vix quinque uncias appendentibus. Sicque complens ordinem vitae numquam ante solis occasum, nec diebus festis, nec in gravissima valetudine, solvit ieiunium. Sed iam tempus est ut ad ordinem revertamur.

La casica era un tipo de higo originario de Caria, de ahí su nombre. Seca era la comida de los pobres por eso fue manjar preferido de los anacoretas (S. Sev. *Dial.* 1.20.4; Hier. *VP.* 6; Cass. *Collat.* 8.1.2). Isidoro (Pall. *HL.* 1.2) no tomó carne durante toda la vida. macario, de Alejandría (Pall. *HL.* 18, 1-2), «comía cuatro o cinco onzas de pan, y bebía otro tanto de agua, y consumía una taza de aceite al año». Erón, de Alejandría, según los testigos, sólo comía una vez cada tres meses (Pall. *HL.* 26.2), lo que es imposible que sea cierto. Hipatio, según su biógrafo Calínico *(VH.* 60), sólo comía plantas salvajes. Era tan austero en la comida que frecuentemente estaba sin comer cinco días a la semana (Call. *VH.* 63), al igual que Juan el hesicasto (Cyr. *VJ.* 206) comía en el desierto melagria, que es el alimento de los anacoretas, que habitaban el desierto (Cyr. *VJ.* 209). Ciriaco, según Cirilo de Scythopolis *(VC.* 224), se alimentaba cada dos días de pan y agua; no consu-

mía ni aceite, ni vino, ni bebida confeccionada con comino y anís. Durante los cinco años que practicó el ascesis en el interior del desierto de Rouba, consumía raíces de melagria y corazones de rosas (Cyr. *VC.* 228). Teodosio se contentaba con las plantas salvajes, igualmente, como alimento (Cyr. *VTh.* 237-238). En la *Historia monachorum in Aegypto* se pueden espigar varios datos sobre la gran austeridad de los monjes egipcios en la comida. Así el abad Or cuando vivía en el desierto, «se alimentaba de hierbas y de ciertas raíces dulces, y bebía agua cuando la encontraba» (2.4). Construyó una choza, y «se contentaba con comer legumbres en conserva, y frecuentemente sólo comía una vez por semana» (2.5). El asceta Apolo sólo comía una vez por semana las hierbas que crecen espontáneas en el suelo; no probaba pan, ni leguminosas, ni frutas, ni ningún manjar cocido (8.9). El citado Patermouthios (10.6) sólo consumía plantas salvajes.

Pityrion (15.4) sólo comía dos veces por semana, el domingo y el jueves, y sólo un puñado de harina de trigo.

Caridad con el prójimo

Estos anacoretas y cenobitas no vivían desconectados de los problemas de todo tipo del mundo, estaban profundamente enraizados en socorrer las miserias humanas y materiales, sobre todo del *detritus* de la sociedad romana.

Un aspecto que recalca la hagiografía, que usamos, es la caridad de los monjes con los pobres y necesitados. Ya se han recogido algunos ejemplos. En este aspecto la labor debió ser grande y de importancia social y económica. La beneficencia estaba sólo en manos de la Iglesia (Pall. *HL.* 68.2). La existencia de pobreza generalizada indica la mala situación de los estratos más bajos de la sociedad del Bajo Imperio. La situación económica y social del campesinado era desastrosa, tanto en Oriente, como se desprende de la Carta 2.2 de Teodoreto de Ciro, como en Occidente según Salviano de Marsella en su *De gubernatione Dei* (5.35.44). Claro que estas limosnas a la larga no arrancaban de raíz la desastrosa situación económica de los necesitados, que chocaba con el lujo escandaloso de los *potentiores.*

De Melania la Joven cuenta Geroncio *(VM.* 9) que «visitaba a todos los enfermos sin excepción. Albergaba a los extranjeros de paso, y no les dejaba partir hasta que habían recibido todas las provisiones necesarias para el viaje. Asistía con generosidad a todos los necesitados pobres. Visitaba todas las prisiones, los campos de concentración, y

las minas, liberaba a los detenidos por deudas, y les proporcionaba el dinero necesario». Geroncio *(VM.* 19) alude, en general, a las ayudas prestadas por Melania a todos los países: Mesopotamia, Siria, Palestina, Egipto, la Pentápolis *(HL.* 61). Puntualiza estas ayudas: «Envió por mar a Egipto 10.000 monedas, a Antioquía y a su región 10.000, a Palestina, 15.000, a la iglesias de las islas y a los condenados a trabajados forzados 10.000 y otro tanto a las iglesias de Occidente.» Geroncio en el párrafo citado añade que proporcionó la suma de oro suficiente a los monasterios de varones y de vírgenes. En África, los obispos Agustín, Alipio y Aurelio, le aconsejaron donar a cada monasterio un local y unos ingresos fijos, lo que hizo (Ger. *VM.* 20). Vendió las posesiones de Numidia, de Mauritania y de África, y con el dinero obtenido socorrió a los pobres y contribuyó a la liberación de los prisioneros.

El presbítero Isidoro (Pall. *HL.* 1.1) estuvo al frente del hospicio para forasteros, que tenía la Iglesia de Alejandría. Macario (Pall. *HL.* 6.5) dirigió igualmente, siendo presbítero, un hospicio de mutilados. Entre los anacoretas de Nitria, junto a la iglesia, funcionaba un albergue para recoger a forasteros de viaje, donde podían quedarse todo el tiempo que quisieran hasta dos o tres años (Pall. *HL.* 7.4). El sirio Efrém fundó un hospital de cerca de 300 camas (Pall. *HL.* 40.3). En Ancira un monje cuidaba de los prisioneros, de los hospitales, de los pobres y de los ricos, a los que asistía (Pall. *HL.* 68.2). Martín recibió de Liconcio 100 libras de plata y las dedicó al rescate de prisioneros (Sev. *Dial.* 3.14.5-6). Entre los anacoretas del Oriente el cuidado de los pobres era especialmente ejercido por los monjes. Así, el asceta Jonás acudió a Constantinopla en busca de socorro para los campesinos de Tracia, que habían sido saqueados por los godos (Call. *VH.* 64-65). Hipatio y Timoteo rivalizaban en socorrer a los pobres (Call. *VH.* 67, 78-79). Tomó la defensa de los oprimidos (Call. *VH.* 71). Sabas visitó al emperador, defendió a los campesinos oprimidos y logró anular el inicuo impuesto del crisargio (Cyr. *VS.* 145-146). La abolición del crisargio fue importante, pues a ella aluden en alabanza del emperador, Anastasio, Procopio de Gaza, en su *Panegírico a Anastasio;* Prisciano en el *Elogio de Anastasio,* 149-170, y el Ps. Josué el Estilita, en *Chronica* a. 498. A petición suya Justiniano mandó construir en Jerusalén un hospital de 100 camas, al que asignó para el primer año un ingreso libre de impuestos de 1.850 sólidos áureos, y mandó que pronto tuviera 200 fundaciones de hospitales por ascetas. Abraamio (Cyr. *VA.* 247) fundó orfelinatos, hostelerías y hospitales. Teodosio, al decir de su biógrafo Teodoro de Petra *(VTh.* 40-41), prestó especial atención a los enfermos y fundó también un hospital.

Oposición a la cultura

Los anacoretas se opusieron al conocimiento de la literatura pagana, que fue grande en el Bajo Imperio; basta recordar que Paciano sabía de memoria las obras de Virgilio y que conocía bien las Sagradas Escrituras.

El fundador de los monjes, Antonio, no quería ir a clase para que sus compañeros no le contaminasen, o sea, le transmitieran la cultura que ellos tenían (Ath. *VA.* 1.841A). Los monjes tan sólo sabían su lengua, la nativa, que no era lengua de cultura, y no querían aprender ni el griego, ni el latín. Antonio usaba a un monje de intérprete para entenderse con un alejandrino (Pall. *HL.* 21.8). El autor de la *Historia Lausiaca,* Paladio, se entiende con Juan de Lyco mediante un intérprete *(HL.* 35.102.12). La mayoría de los monjes que Teodoreto describe su vida en la *Historia Religiosa* no sabían más que el siríaco, etcétera.

El analfabetismo de muchos monjes tiene fácil explicación por el rechazo en bloque de toda la educación y cultura pagana. Compensaban esta pérdida con un conocimiento profundo de los libros revelados. A Melania la Joven no se le caía de las manos, según expresión de Geroncio *(VM.* 21). Cada día leía una parte *(VM.* 21), de modo que leía tres o cuatro veces al año los dos testamentos *(VM.* 26). También leía la vida de los padres del desierto *(VM.* 23), Hilarión se sabía las Sagradas Escrituras de memoria (Hier. *VH.* 4.3). Conocido es la dedicación al estudio de la Biblia de Jerónimo, al que se debe la traducción de la *Vulgata.* Este amor por el libro sagrado lo inculcó a sus discípulos, como Paula y Blesilla, que comenzaron a aprender la lengua hebrea en Roma (Hier. *Ep.* 39.1).

En la *Historia Lausiaca* (32.12) se alude, en general, a los ascetas, que se sabían la Biblia de memoria, como Ammonio *(HL.* 11.4). Dídimo también recitaba de memoria todo el Antiguo y Nuevo Testamento (Socr. *HE.* 4.25; Soz *HE.* 3.15). Era el único libro que conocían y que en gran parte podían recitar de memoria, Macario *(HL.* 13.3), Erón *(HL.* 26.3), los Tabennesiotas *(HL.* 32.12), Serapión *(HL.* 47.2) y Pafnucio *(HL.* 47.3), Silvana *(HL.* 55.3) y Salomón *(HL.* 58.1). Según la *Historia monachorum in Aegypto,* el abad Or (2.5) recitaba de corazón las Sagradas Escrituras, a pesar de ser iletrado. En la *Vida de Apolo* (8.50) se habla de que unos ascetas recitaban de corazón las Escrituras toda la noche.

Huida de cargos

Una manera de esquivar las vanidades del mundo era evitar tener cargos. Éstos traían consigo poder, honores y riquezas, valores todos que despreciaban los ascetas. En el Bajo Imperio muchos andaban a la caza de cargos eclesiásticos, que significaban poder y riqueza, lo que explica que los obispos estuvieran emparentados con las altas magistraturas del Estado[23], como el obispo Platón, que era hermano de Juan, «comes sacrarum largitionum» (Cyr. *VA*. 244) y que el obispado, frecuentemente, pasara de padres a hijos, el monacato tendió a rechazar cualquier cargo eclesiástico. Así, Martín de Tours no aceptó las funciones de diácono por considerarse indigno; sólo aceptó la de exorcista (Sev. *VMart*. 5.1-2). El monacato estuvo integrado por laicos en su casi totalidad. Eutimes fue ordenado sacerdote contra su voluntad (Cyr. *V. Euth*. 13). Sabas no permitió que nadie se hiciera clérigo (Cyr. *VS*. 103), aunque a pesar de su rusticidad, fue ordenado sacerdote. La razón de este rechazo de la ordenación sacerdotal se lee en la *Vida de Pacomio* (27): «no existía entre ellos nadie constituido en dignidad clerical, porque estimaba y frecuentemente lo decía, que es bueno no reclamar mando y gloria, y principalmente en el cenobio, para que por este motivo no nazcan querellas, celos, y rivalidades en el interior de una numerosa comunidad de monjes... la dignidad clerical es el principio de una tentación de poder... Antaño no todo el pueblo fue nombrado levita». Cuando un clérigo se hacía monje, Pacomio le trataba igual que a los demás. Muchos clérigos y obispos dejaban mucho que desear desde el punto de vista evangélico. En la *Vida de Hipatio* (60) se afirma que los clérigos bebían mucho durante la comida. En la *Vida de Teodosio* (54) se lee un juicio muy negativo, que tenía el emperador Anastasio de los obispos, «de los que tenía compasión, los aterrorizaba amenazándoles con cambiarlos de lugar, o sobornaba con regalos y honores, o los persuadía con bagatelas».

Un juicio parecido, muy negativo sobre los obispos de su época, hace Sulpicio Severo en la *Vida de Martín* (20.1), cuando escribe: «como es típico de nuestra época que todo está depravado y corrupto. Es excepción la firmeza de un obispo que no lleve a la adulación del príncipe. Habiendo llegado de diversas regiones del mundo numero-

[23] A. Rouselle, «Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IVe siècle», *MEFR*, 89, págs. 333 ss.

sos obispos junto al emperador Máximo... mientras alrededor del príncipe se observa una vergonzosa adulación de parte de todos los obispos, que degeneraban en debilidad la dignidad sacerdotal, y que se había descendido a la condición de clientela del soberano, únicamente Martín sostenía la dignidad de los apóstoles».

La intromisión de los emperadores en los asuntos eclesiásticos, incluso en los dogmáticos, como en la cuestión arriana y en la origenista, prueba por un lado el control de los emperadores sobre la Iglesia, pero, igualmente, por otro, el servilismo de los obispos al poder estatal, al que acuden continuamente en asuntos estrictamente teológicos. De todo ello las *Historias Eclesiásticas* de Sócrates, Sozomeno y de Teodoreto de Ciro son buen ejemplo.

La vida de los monjes, aunque no era evangélica muchas veces, por sus luchas intestinas (Cyr. *VC.* 226), como en la cuestión origenista (Cyr. *VC.* 229-232) y tenía sus defectos, a veces grandes, eran una censura a la vida relajada de muchos obispos y del clero. Esto explica la oposición que Jerónimo encontró en Roma, muerto su protector Dámaso, en 384, que tuvo que abandonar la ciudad, en 385, ya que satirizaba la vida muelle y ociosa de varios miembros del clero romano, y embarcarse en Ostia rumbo al Oriente. A Martín de Tours se opusieron varios obispos a que fuese consagrado como tal (Sev. *VMart.* 9.3). Después de muerto, sufrió la *damnatio memoriae* del clero galo. El más encarnizado enemigo de Prisciliano fue el corrompido obispo de Emerita Augusta. Conocida es la oposición de los intelectuales paganos, como Juliano y Rutilio Namaciano, a los monjes. Lo mismo afirma el escritor cristiano Sulpicio Severo al final de su *Crónica* (51.8-10), del 404, con motivo de describir la situación de la Iglesia en el momento de la condena de Prisciliano:

> Y también ahora, cuando observamos que todo se altera y alborota, especialmente por las discordias entre los obispos, y que la situación se ha degradado debido a ellos por el odio o el favoritismo, por el miedo, la falta de firmeza, la envidia, el partidismo, la malicia, la avaricia, la arrogancia, la desidia y la indolencia. Al final la mayoría, llevada de sus locos pensamientos y pertinaces inclinaciones, seguía luchando contra unos cuantos hombres sensatos; en medio de ello el pueblo de Dios y todos los hombres de bien eran objeto de escarnio y burla.

Entre los escritores cristianos Jerónimo redactó un feroz ataque a los vicios de los monjes en su carta 22, dirigida a Eustaquio, e invectivas claras se encuentran en otras cartas (125.16) contra los monjes, que

cambian de hábito, pero no de costumbres. Sulpicio Severo en su *Diálogo* 1 (21.1-4), escrito en el año 403, describía el cambio de vida que se operaba en muchos monjes al ser nombrados clérigos. Dice así:

> Cuando narro estas cosas, se me hace presente nuestra infelicidad, nuestra debilidad. Pues, ¿quién de nosotros, si un solo hombrecillo humilde lo saluda o una sola mujer lo ensalza con palabras hueras y lisonjeras, no se despoja de inmediato con soberbia, no se hincha de vanidad? Aunque no tenga conciencia de su santidad, como la adulación de los estúpidos o tal vez el error le aseguran que es santo, ¡cuán santísimo se considerará! Y si, además, se le envían frecuentes regalos, asegurará que le honra la magnificencia de Dios, porque mientras duerme y descansa se le aporta lo necesario. Y si, aunque sea mínimamente, le acontecieran señales de virtud, se consideraría un ángel. Por lo demás, aun cuando no destaque por sus obras ni por su virtud, si alguien es nombrado clérigo, inmediatamente se reviste de oropeles, se complace en saludos, se hincha con las visitas, incluso discurre por otros lados. Y quien antes acostumbraba ir a pie o en burro, se deja conducir soberbio por caballos jadeantes; contento antes con habitar una celda pequeña y modesta, erige techumbres elevadas, construye numerosas habitaciones, esculpe las puertas, pinta los armarios, rechaza las vestiduras groseras, echa de menos un delicado modo de vestir y encomienda a sus queridas viudas y vírgenes amigas las siguientes tareas: que la una le teja una capa bordada en oro, otra un largo manto. Pero dejemos al bienaventurado Jerónimo el descubrirlo con mayor mordacidad; retornemos a lo nuestro.

En este párrafo se describe la vida mundana de muchos clérigos y obispos. No se le escapó tampoco a Sulpicio Severo *(Ad. Eccl.* 1.3-4) que la Iglesia al ganar en extensión y riqueza desvirtuó totalmente el mensaje evangélico; lo mismo afirmó Jerónimo en su *Vida del Monje Malco (PL.* 23.55).

Como es bien conocido el monacato, tanto oriental *(VP.* 112), como el galo, fueron una gran cantera de obispos, como Atanasio, San Juan Crisóstomo, Epifanio de Salamina, Basilio, etc., que estuvieron en inmejorables relaciones con los monjes.

Trabajo de los monjes

A. Carandini ha publicado una documentada introducción a su soberbio libro sobre la vida de Piazza Armerina, en la que estudia el género de vida que llevaban los *possessores,* dedicados a los baños, a las

comidas, a los juegos, a las cacerías, y a las diversiones (teatro, hipódromo, luchas, etc.); a todo menos a trabajar.

La sociedad rica del Bajo Imperio vivía del trabajo y de la explotación de los *humiliores,* según se ha indicado ya. El monje, al revés, vivió del trabajo de sus manos, siguiendo el mandato de San Pablo, «quien no trabaja, no coma». Hilarión hacía canastas de juncos, como los monjes de Egipto (Hier. *VH.* 3.6), que trabajaban en una sala común *(RP.* 5), también se dedicaban a la viticultura (Hier. *VH.* 17). A este trabajo hay abundantes alusiones en la *Historia Lausiaca.* En la *Vida de Esteban de Libia* se mencionan el trabajo manual y de tejer fibras de palmera *(HL.* 24.2); en la de la virgen Piamun *(HL.* 31.1), el tejido de lino; los trabajos manuales en la regla de Pacomio *(HL.* 32.2) y más adelante se enumeran los distintos oficios de campesino, jardinero, carpintero, panadero, zapatero, calígrafo, tejedor de cestas, sastre *(HL.* 32.12); el trabajo manual de Juan de Licópolis *(HL.* 35.2); la copia de manuscritos, que en el siglo IV, era considerada una práctica ascética *(HL.* 32.12; 38.10 y 45.3; *Apopth. patri.* [*Marc.* 1]; Cass. *de int. cenob.* 5.39; Ger. *VM.* 26). Hipatio y Timoteo vivían del trabajo de sus manos según la bibliografía del primero *(VH.* 67), en la que se alude a los oficios de jardinero, de viticultor, tejedor, calígrafo, lavandero, curtidor, portero, ecónomo, arriero, enfermero, y el que recibía a los peregrinos. Todos los suyos ayudaban como obreros en la construcción de los edificios *(VH.* 120). Las citas se podían multiplicar, pero es suficiente las recordadas. En la *Vida de Pacomio* (28) se lee también una larga lista de los oficios que desempeñaban los ascetas en el monasterio. Este trabajo manual explica satisfactoriamente las alusiones a las riquezas e ingresos de los monjes, que se leen en las vidas; así, de Serapión escribe su biógrafo Cililo de Scythopolis (18.1) que «fue padre de numerosos monasterios y superior de una abundante comunidad de hermanos, alrededor de 10.000. Gracias a los trabajos de los hermanos tuvo una gran administración financiera, pues al tiempo de la recolección, le aportaban el grano que cada uno había obtenido, como salario. Anualmente 12 artabas de trigo, alrededor de 40 modios. Todo este grano lo empleaban en socorrer a los pobres, de modo que no había ningún necesitado en los alrededores; también socorrían a los pobres de Alejandría. Del fruto del trabajo de los hermanos enviaban a los pobres de Alejandría navíos cargados de trigo, y de vestidos, siendo pocos los que entre ellos estaban necesitados». Pacomio encargaba a ciertos monjes piadosos vender los productos del trabajo de los ascetas, y procurarse los utensilios necesarios *(VP.* 28). También se alude a que el cenobio tenía dos barcos, uno para vender los productos para

atender a la subsistencia y a las otras necesidades del monasterio y el segundo a causa de las túnicas de los monjes *(VP.* 113). Al final de la *Vida de Pacomio* (146) se lee este párrafo bien significativo de la riqueza que alcanzaban los monasterios: «Como lo hemos indicado ya, los hermanos habían adquirido muchos terrenos, y de este modo, después de algún tiempo, muchos navíos, porque cada monasterio construía sus barcos, tuvieron muchas preocupaciones terrenales. Cuando Teodoro vio que muchos monjes comenzaban a apartarse de los antiguos hermanos, en la manera de vivir...» Frecuentemente se alude en la vida de los ascetas a la riqueza de los monasterios. Así en la *Vida de Eutimo* (69) se lee que «había enriquecido el monasterio según sus fuerzas, y dejado de su herencia paterna 600 sólidos de oro». En la *Vida de Sabas* (147) que «envió una gran cantidad de oro de Bizancio a Montalaska, su villa natal, para que la casa de sus padres fuese transformada en iglesia de San Cosme y San Damián, como se hizo». Más adelante se recoge la noticia (152) que Hipatio ofreció 100 libras de oro respectivamente a la Santa Anástasis, al Santo Calvario, a la Preciosa Cruz, y remitió a Teodosio y a Sabas 100 libras de oro para ser distribuidas a los monjes de la región.

Muchos monasterios terminaron por convertirse en importantes centros económicos, con amplia repercusión social. La Iglesia del siglo IV almacenó cuantiosas riquezas. Basta recordar la situación próspera de la iglesia de Roma. A Dámaso, que manejaba riquezas fabulosas, le acusaban sus enemigos de andar a la caza de capitales. Algunos eclesiásticos, como Nilo de Ancyra, arremetieron contra esta acumulación de riqueza, tan poco evangélica. Este autor, en «Sobre la pobreza voluntaria» (30), juzga que son un culto a los bienes terrenos las numerosas propiedades y los grandes rebaños de ganado que poseían las instituciones religiosas.

La riqueza y el poder del obispo de Roma eran tan grandes que el prefecto de la ciudad, Vetio Agorio Pretextato, según Jerónimo *(Contra Jog. Hieros.* 8) decía al obispo Dámaso: «Hazme obispo de Roma e inmediatamente me haré cristiano.»

El número de monjes era muy elevado, lo que explica los ingresos fuertes de los monasterios y su riqueza. En la *Historia monachorum in Aegypto* se leen algunos datos importantes sobre el número elevado de ascetas de algunos cenobios. En el prólogo (10) se afirma: «Yo he visto una multitud inmensa de monjes, no sabría contarlos, que albergan gentes de todas las edades, en los desiertos y en los campos, tan numerosa que un rey no puede reunir con tan grande ejército. No hay aldea, ni ciudad en Egipto y en la Tebaida, que no esté rodeada de mo-

nasterios, como de una muralla.» Alrededor de Oxyrhynco (5.4), según se decía, había 5.000 monjes. El obispo gobierna 10.000 monjes y 20.000 vírgenes (5.6).

Vida de oración

La sociedad romana llevaba una vida disipada en la que los espectáculos, como el teatro, anfiteatro, circo[24], etc., desempeñaban un papel importante como espectáculos de masas. La sociedad del Bajo Imperio fue muy dada a estos espectáculos, como lo prueban los relieves de la columna de Teodosio en Constantinopla del 390 y las representaciones de los dípticos consulares, como el de Anastasio del 517, con escenas de *venatio* del 450, de Areobindo del 506, de los Lampadios, 425, etc., los relieves de Foligno y del Larerano, o los mosaicos con carreras de carros de Gerona y Barcelona, Itálica, Mérida, Piazza Armerina, Gafsa, Cartago, Lyon, etc., y las continuas alusiones a los espectáculos en las obras de San Juan Crisóstomo (contra los juegos circenses y el teatro). Los monjes se opusieron a los juegos, como Hilarión de Gaza (Hier. *VH.* 2.3): *non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectabatur.* Contra estos espectáculos hubo siempre una corriente adversa, por sus rituales consagrados a la tríada capitolina, como lo prueba la ley de *Urso* del 44 a.C. y desde Tertuliano *(De sepectaculis)* a Salviano de Marsella, a mediados del siglo v. La intervención de los ascetas acabó con los espectáculos de gladiadores. La vida de los ascetas fue todo lo contrario, una continua oración día y noche.

En la vida de Melania la Joven, la liturgia ocupaba gran parte de las horas del día, como señala Geroncio *(VM.* 46-49). Ya antes de dedicarse a la ascesis pasaba la noche en oración. Los oratorios privados estaban bien documentados (Ath. *De virg.* 20; Greg. Nac. *Or.* 8.18; Hier. *Ep.* 22.37; 31.4; 130.15).

Los monjes se dedicaban a la plegaria y a la salmodia, como Hilarión, que, aunque en algunos párrafos de su vida, no parece haber distinción (Hier. *VH.* 17), en otros son diferentes (Hier. *VH.* 3.5; 21.4). Los anacoretas de Nitria, hacia la hora de nona, cantaban los salmos (Pall. *HL.* 7.5), que se consideraba oficio propio de los ángeles (Bas. *Hom. in psalm.* 1). Estos monjes iban a la iglesia sólo los sábados y los

[24] A. Cameron, *Circus Factions*, Oxford, 1976.

domingos a celebrar la eucaristía. En Hispania, ya en el siglo IV, se comulgaba todos los días. Los monjes sólo la celebraban los domingos (Pall. *HL.* 33.2), al igual que la asceta Taor (Pall. *HL.* 59.2) y las monjas del monasterio de Belén (Hier. *Ep.* 108.20). Paladio *(HL.* 22.2) recoge la historia de una virgen que se pasaba toda la semana en el templo. Los monjes de Pacomio celebrarán la eucaristía igualmente el sábado y el domingo. Entonces se quitaban el vestido de piel de cabra y se ponían sólo el capuchón (Pall. *HL.* 32.3).

Independencia ante el poder civil y religioso

Uno de los aspectos más simpáticos del monacato es su absoluta independencia ante el poder político y religioso. La crítica al clero romano le costó a San Jerónimo huir de Roma. La crítica a la emperatriz de Bizancio a San Juan Crisóstomo, morir en el desierto. San Martín fue el único que se opuso rotundamente a la condena de los priscilianistas (Sulp. *Chrs.* 2.49.9-50.5; *Dial.* 3.12.3). Sabas demostró una gran independencia ante el emperador Anastasio, con motivo de las perturbaciones seguidas en el obispado de Jerusalén por la aceptación del concilio de Calcedonia y la oposición a las ideas de Nestorio y de Eutiques (Cyr. *VS.* 143-144), a pesar de que poco antes el emperador le había ofrecido 1.000 sólidos áureos para los monasterios del desierto. Este asunto, después, motivó la intervención directa de Sabas y de sus monjes a favor de la fe de Calcedonia. En esta lucha intervinieron incluso los comandantes y soldados enviados por el emperador y hasta el propio *dux Palaestinae,* Olimpo de Cesarea. Todo el asunto estaba en función del nombramiento de unos u otros obispos ortodoxos o contrarios a Calcedonia y seguidores de Nestorio y de Eutiques, en los obispados de Antioquía y de Jerusalén. El emperador, que se inmiscuía en asuntos que no eran de su competencia, pues eran estrictamente dogmáticos, para los que carecía de preparación teológica, estuvo a punto de desterrar por la fuerza a Sabas y a su partidario Teodosio, quienes enviaron una carta muy valiente al emperador Anastasio en defensa de la fe ortodoxa (Cyr. *VS.* 148-158). Este asunto motivó una serie de destierros, ordenados por el emperador, que sólo cesaron tras su muerte (Cyr. *VS.* 162).

El monacato, pues, significó un rechazo de la escala de los valores culturales de la sociedad del Bajo Imperio y del género de vida de la Iglesia oficial, en una época en la que el Imperio cristiano mantenía

viva la cultura greco-romana y la asimilaba lentamente y la transmitía a las generaciones posteriores[25].

No se le escapó al último gran historiador de Roma, el pagano Ammiano Marcelino (23.3.1415), la dualidad que se observaba en la Iglesia cristiana entre el lujo escandaloso de los obispos de Roma, y su corrupción por la riqueza y el poder religioso y la vida sencilla de otros seguidores de Cristo. Con motivo de describir los acontecimientos sangrientos que siguieron a la elección del Papa Dámaso escribe:

> Y yo niego, teniendo en cuenta el fasto de la vida de la Urbe, que cuantos aspiran a disfrutarlo tengan que luchar con todas sus fuerzas para alcanzar lo que desean, puesto que una vez que hayan alcanzado su objetivo vivirán tan libres de preocupaciones, que podrán enriquecerse gracias a las ofrendas de las matronas, podrán presentarse en público sentados en carruajes y ricamente vestidos y podrán organizar banquetes más fastuosos que los de los reyes. Pero podrían ser verdaderamente felices, si despreciando la riqueza de la gran Urbe, con la que encubren sus vicios, vivieran imitando a algunos obispos provinciales, a quienes la moderación en la comida y en la bebida, la simplicidad de sus vestidos y sus ojos entornados siempre al suelo recomiendan por su honestidad y buenas costumbres a la eterna divinidad y a sus verdaderos adoradores.

---

[25] K. Weitzmann y otros, *op. cit.* y principalmente *Age of spirituality: Late Antique and Early Christian Art, third to seventh Century;* F. Weitzmann, *Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art,* Londres, 1981; *Id., Greek Mythology in Byzantine Art,* Princeton, 1951. Un ejemplo bien significativo de obispo de la segunda mitad del siglo III es Pablo de Samosata. Sobre este personaje: R. Teja, «Pablo de Samosata: obispo de Antioquía y procurador imperial», *Semanas de Estudios Romanos,* VII-VIII, 1995, páginas 305-320. Sobre los obispos hispanos: R. Teja, «Las dinastías episcopales en Hispania tardorromana», *Cassiodorus,* 1, 1995, págs. 29-39. Sobre el prestigio de los obispos en la sociedad tardoantigua: R. Teja, «*Auctoritas versus potestas:* el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua», *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. Studia Ephemeridis Augustinianum,* 58, 1997, págs. 73-82.

El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en la *Vida de Melania la Joven,* de Geroncio; en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; y en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa

Las fuentes literarias sobre el monacato antiguo son una cantera inagotable de datos sobre la sociedad del Bajo Imperio en sus más variados aspectos. Su influencia en la sociedad en su tiempo fue enorme[1]. En este trabajo se estudia sólo un aspecto de él: la actitud ante el poder civil y religioso. Se han utilizado las siguientes vidas de ascetas:

Ch. Mohrman *et alii, Vite dei santi. Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola,* Verona, 1975.

C. Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras completas,* Madrid, 1987.

J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin,* I-III, París, 1967-1968, con excelente comentario.

---

[1] P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity,* Londres, 1982; *Íd., The World of Late Antiquity, From Marcus Aurelius to Muhammad,* Londres, 1978; *Íd., Religione e società nell'età di sant'Agostino,* Turín, 1975; A. Momigliano y otros, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Londres, 1968; A. Piganioi, *L'empire chrétien,* París, 1972. En general: M. Mazza y Giuffrida, *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità,* I-II, Catania, 1985; M. Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella tarda antichità,* Nápoles, 1986; E. Stern, *Histoire du Bas-Empire. I. De l'Etat Romain à l'Etat Byzantin (284-476),* París, 1959; J. Vogt, *La decadencia de Roma. Metamorfosis de una cultura,* Barcelona, 1968; S. Mazzarino, *El final del Mundo Antiguo,* México, 1961; *Íd., Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana,* Roma, 1951.

Ch. Mohrman *et alii, Vite dei santi. Palladio. La Storia Lausiaca,* Verona, 1974. En esta colección son importantes los prólogos y los comentarios.

Martín de Tours

Hay bastante información de la actividad de Martín de Tours ante el poder civil y militar por la vida de Sulpicio Severo, que compuso su biografía poco antes de la muerte del héroe acaecida el 8 de noviembre del 397. Sulpicio Severo conocía bien al protagonista. Visitó a Tours varias veces; una, antes de la muerte de su mujer, y otras varias veces, probablemente, entre los años 393 y 397. Estaba, pues, bien enterado de la actitud de Martín ante el poder civil y religioso.

La postura de Martín ante el emperador y ante el obispo fue clara, de total independencia y rechazo de su comportamiento. Dos casos recogidos por Sulpicio Severo son bien significativos y elocuentes.

Varios obispos se opusieron al nombramiento de Martín al obispado. Sulpicio Severo escribe (9.3) que «única era la voluntad de todos, unánimes los deseos y unánime la opinión: que Martín era la persona más digna del obispado, que sería feliz una iglesia con un sacerdote así». (Todas las traducciones de Sulpicio Severo se deben a C. Codoñer.) Martín, según norma vigente en la Iglesia antigua, fue nombrado obispo por la voluntad del pueblo.

Sulpicio Severo prosigue:

> Sin embargo, unos cuantos (entre ellos algunos obispos que habían sido convocados para nombrar al prelado) se oponían con maldad, diciendo que era evidente que se trataba de una persona despreciable, que era indigno del epicospado un hombre de aspecto tan repugnante, sucio de ropas, de cabello desordenado. Por parte del pueblo, llevado de criterios más sanos, fue objeto de burla la locura de aquellos que en su intento de denigrar a tan esclarecido varón no hacían sino destacar sus valores. Y no les fue posible hacer más que lo que el pueblo, con aquiescencia de Dios, pensaba. Sin embargo, entre los obispos, que se habían presentado, dicen que fundamentalmente se opuso un tal Defensor.

Se ha supuesto que este Defensor era el obispo de Angen, la sede episcopal más próxima a Tours. La razón de esta oposición al nombramiento para obispo de Martín la expone a continuación Sulpicio Seveco (10), y era que el comportamiento de Martín era diametralmen-

te opuesto a la conducta seguida por la mayoría de los obispos, totalmente aseglarados, aduladores del poder civil y unos monigotes en sus manos. En el siglo IV el episcopado, debido a la paz de la Iglesia concedida por Constantino, y a los privilegios de todo género otorgados por este emperdor en materias fiscales, donativos y a la acumulación de riquezas, había perdido totalmente el espíritu evangélico, y su género de vida no tenía nada que ver con las enseñanzas de Cristo. Los obispados se habían convertido en una magistratura apetecible, como puntualiza Sulpicio Severo *(Chron.* 2.32.4). Se llegó a transmitir frecuentemente el obispado de padres a hijos. Generalmente procedían los obispos de clases altas y ricas. En este aspecto la política de Constantino y de sus seguidores fue totalmente funesta para la Iglesia. La corrompió cargándola de beneficios, de honores y de riquezas[2]. Escribe Sulpicio Severo:

> Continuaba siendo, sin titubeo alguno, el mismo de antes. La misma humildad de corazón, la misma pobreza en el vestir, y así, lleno de prestigio y poder cumplía su función episcopal, sin por eso abandonar su modo de vida y sus virtudes monacales. Así pues, por un tiempo utilizó una celda junto a la iglesia; después, como no podía soportar el alboroto de quienes lo visitaban, se instaló en un monasterio a dos millas de la ciudad.

Este monasterio era el de Marmoutier. Martín, ya obispo, cuando hacía la visita pastoral seguía vistiendo trajes ásperos, tenía tal aspecto que espantaba a las mismas bestias de carga» (Sulp. Sev. *Dial.* 2.3.2). Sulpicio Severo da a continuación en este mismo párrafo las características y el género de vida que Martín y sus imitadores seguían, y que son las siguientes:

— El monasterio estaba escondido y alejado, rodeado por una roca cortada a pico y por el Loira.

— La celda estaba fabricada de troncos de árboles.

— Imitaron el ejemplo de Martín otros muchos, en número de 80, que buscaban cobijo excavando la roca para guarecerse.

— Hacían todos el mismo género de vida que Martín.

— No se compraba y vendía nada.

— No había ningún oficio, salvo el copiar.

---

[2] L. Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano, VI. Da Decio a Costantino (251-337 d.C.)*, Turín, 1961, págs. 273 ss.; H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen umd der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zúrich, 1947; J. Gaudement, *L'Eglise dans l'Empire romaine (IV-V siècles)*, París, 1958.

— La mayoría de los ascetas se dedicaba a la oración todo el día.
— No salían fuera de las celdas, salvo para orar.
— Comían todos juntos.
— No probaban el vino, salvo en caso de enfermedad.
— Muchos vestían pieles de camello, y era un delito vestir un traje más delicado.
— Muchos seguidores de Martín eran de origen noble y habían recibido una buena educación.

Este género de vida justifica la oposición de los obispos a la elección episcopal de Martín, hecha directamente por el pueblo.

Sulpicio Severo *(VMart.* 20) pinta con trazos sombríos el proceder de los obispos, su adulación ante el poder civil, en este caso el emperador y la independencia de Martín. Cuando escribe que «tal como corren los tiempos, cuando todo está depravado y corrompido», se refiere seguramente a la actitud de la mayoría de los obispos ante el poder civil, al que alude inmediatamente a continuación Sulpicio Severo. En otra obra, *Dialogi* (1.24.3) pinta la situación desastrosa del clero galo, tanto la de la alta jerarquía, como la de los clérigos: «Éste (Martín), en medio de la concurrencia y al contacto con las gentes, entre clérigos desidentes, entre obispos sañudos, viéndose agotado por escándalos casi diarios por un lado y por otro...» Los escándalos deben ser de los sacerdotes, que llevaban una vida totalmente mundana. Los obispos adulaban al emperador, que en este caso era Máximo[3], al que Sulpicio Severo pinta con negros trazos: «hombre de genio violento, engreído por su victoria en las guerras civiles», y añade: «se observará una vergonzosa adulación general en torno al príncipe y los hombres con dignidad sacerdotal, con una falta de firmeza, propia de los seres débiles, se sometiesen a las normas de los clientes del rey; únicamente en Martín se observaba la autoridad de los apóstoles». Esta independencia y autoridad se manifestaba en Martín, en que no suplicaba un favor del emperador, sino que le ordenaba, llegado el caso, y en que «invitado con frecuencia, se mantuvo alejado de la mesa del emperador, que no podía ser partícipe de ella, porque había expulsado a dos emperadores; al uno del reino, al otro de la vida». En efecto, Máximo en 383 se levantó contra el emperador Graciano, que, vencido, fue asesinado en Galicia. Máximo expulsó de Italia, que ocupó él, a Valentiniano II, que había sido encargado en 384 por Teodosio, de la prefactura de la Galia, siendo prefecto de Italia Valentiniano II. Martín

[3] J. R. Palanque, «L'empereur Maxime», *Les empereurs romaines d'Espagne,* París, 1965, págs. 255 ss.

era totalmente contrario al proceder de Máximo, por considerarle un usurpador por la prefectura de Italia. Hacía a Máximo responsable del asesinato de Graciano. La primera acción de Máximo era un robo, en la opinión de Martín y la segunda un asesinato, pecado condenado por toda la Iglesia antigua. Baste recordar que en el *Apocalipsis* de Pedro, obra compuesta entre los años 125-150, tenido por escrito canónico por Clemente de Alejandría (Eus. *HE.* 6.14.1), pero rechazado por la mayoría de los autores (Eus. *HE.* 3.3.2. Hier. *De vir. ill.* 1), pero que todavía se leía en la liturgia del Viernes Santo, según testimonio de Sozomeno (7.19), se describen los tormentos de los asesinos, en la vida: «Vi a los asesinos y a sus cómplices arrojados a un lugar estrecho, lleno de ponzoñosos reptiles, y eran mordidos por estas bestias. Se revolvían en el tormento, y encima de ellos había gusanos, que semejaban nubes negras. Las almas de los que habían sido asesinados se encontraban allí, y miraban el tormento de aquellos asesinos y decían: ¡Oh Dios! rectos son tus juicios.»

Esta independencia de Martín ante el poder imperial se manifiesta en el caso recogido por Sulpicio Severo *(VMart.* 20.4-7). Invitado a un banquete por Máximo, el copero ofreció una copa al emperador, que mandó que se entregase a Martín, esperando que éste se la devolviese a él; pero el obispo bebió primero y después se la pasó a un sacerdote allí presente, en lugar de hacerlo al emperador. Asistían al banquete otros ilustres personajes, investidos de los más altos poderes, como el prefecto y el cónsul Evodio, el hermano del emperador, de nombre Marcelino, y un tío del emperador, desconocido. Sulpicio Severo puntualiza que «Martín hizo lo que ningún obispo había hecho en los banquetes de los más modestos».

Martín no se andaba con tapujos ante el emperador. Su independencia ante el poder civil fue total. Careció de escrúpulos ante la posibilidad de dar las noticias más desastrosas al emperador, como cuando a Máximo le predijo que si se dirigía a Italia perecería (Sulp. Sev. *VMart.* 20.8-9), como sucedió, de hecho, pues Teodosio mató a Máximo encerrado dentro de los muros de Aquileya.

El género de vida de Martín molestaba no sólo a los obispos, sino también a los clérigos de rango inferior, «a los que no destituyó de su cargo o los apartó de su camino», según puntualiza Sulpicio Severo *(VMart.* 26.5).

Sulpicio Severo no pierde ocasión de censurar el comportamiento de los obispos en general en sus escritos. Así, en su *Diálogo,* 1.6, alude a que en Alejandría «se estaban produciendo vergonzosos acontecimientos entre los obispos y los monjes», y más adelante habla Sulpi-

cio Severo *(Dial.* 1-7.6) de que «estaba en ebullición el odio promovido por las matanzas entre hermanos... hubiese sido preferible que una multitud tan numerosa, que vivía bajo la confesión de Cristo, no se viese acosada por esta causa y especialmente por los obispos». Como muy acertadamente comenta en estos párrafos C. Codoñer[4], Sulpicio Severo censura los métodos empleados por los obispos contra los seguidores de Orígenes, que llevó al obispo de Alejandría, Teófilo, a condenar el origenismo en el Concilio de Alejandría del año 399, y a expulsar a los monjes en 401, hechos a los que alude Sulpicio Severo. No se le escapó a la sagacidad del escritor galo la decisión más grave de todo este asunto, cual fue que, «como la autoridad de los obispos no podía reprimir la sedición, instaurando un ejemplo nefasto, se acepta para controlar la disciplina eclesiástica; el terror, que impone, obliga a los hermanos a dispersarse y los monjes se ven forzados a huir por distintos territorios, de modo que, al hacer públicos los edictos, no se les permitía residir en ningún lugar». Sulpicio Severo ataca el procedimiento seguido de acudir en un asunto estrictamente eclesiástico al poder temporal, que interviene dando edictos públicos. Es este procedimiento uno de los grandes cánceres de la Iglesia del siglo IV, al acudir en asuntos exclusivamente religiosos el poder civil, para lo que éste no tenía preparación alguna. Las *Historias Eclesiásticas* de los abogados de Constantinopla, Sócrates y Sozomeno recogen numerosos casos de la intromisión del poder imperial en asuntos puramente dogmáticos, como en todo lo referente al arrianismo; clave de que la culpa la tenían también los eclesiásticos, que acudían al poder civil, que de este modo se veía árbitro de las disputas. Sobre el asunto se está bien informado brevemente por la Carta 86 de Jerónimo, escrita en el año 400, en la que el monje de Belén felicita a un obispo de Alejandría por las disposiciones tomadas contra los monjes origenistas de Nitria. Teófilo conminó a los monjes origenistas a que abandonaran sus monasterios; condenó en un Concilio a los monjes y ordenó un obispo, un presbítero y tres diáconos. Tomó, como informa Paladio *(Dial.* 162 ss.), los libros de los origenistas, se fue al palacio del prefecto, y acusó a los monjes, y pidió que fueran expulsados de todo Egipto *manu militari.* Tomó Teófilo soldados y el edicto, reunió una turba de desalmados y de noche asaltó los monasterios, después de emborrachar a todos los esclavos que llevaba. Arrojó de su diócesis a Dioscuro, hermano de uno de los monjes origenistas, y le hizo arrastrar

[4] *Op. cit.*, pág. 199, n. 16.

por esclavos etíopes. Le quitó su iglesia, saqueó la montaña, donde vivían los monjes, y con sus cosillas pagó a los jóvenes que ejecutaban semejante crimen. Buscó a tres de ellos, que se salvaron suspendidos de un pozo, tapados con una estera. Rabioso por no encontrarlo incendió las celdas, quemándose las Sagradas Escrituras, la misma Eucaristía y hasta un niño. Los ascetas huyeron a Palestina y llegaron a Elía. Se juntaron 300 monjes, además de los presbíteros y diáconos. Hasta aquí la narración de Paladio sobre los sucesos, que Sulpicio Severo describe en pocas líneas. Paladio *(Dial.* 1.65 s.) completa las informaciones sobre este suceso, que indican la ferocidad del obispo de Alejandría con los monjes origenistas. Los monjes de Nitria acudieron a Alejandría para pedir las razones al obispo de haberles expulsado del desierto. Teófilo agarró a uno, le abofeteó, y le ensangrentó las narices a puñetazos. El mismo Paladio cuenta el proceder doblado de Teófilo con el emperador. Envió a su presbítero Isidoro, con el que después rompió, a Roma en el año 388, en que luchaban por el poder Teodosio y Máximo, para entregar una carta al vencedor de la disputa. En carta de este mismo año de Teófilo a Jerónimo *(Ep.* 87) dice que los origenistas de Nitria han sido segados por la hoz apostólica. Teófilo escribió a los obispos de Palestina para que nadie diera cobijo a los monjes. Acudieron éstos después a Constantinopla, a San Juan Crisóstomo, que les acogió, y escribió a Teófilo con intención de calmarle. El obispo de Alejandría envió a unos incondicionales suyos a calumniar a los monjes y le recordó a Crisóstomo el canon de Nicea, que «el obispo no juzgue fuera de su jurisdicción». Los monjes, ante esta situación, acuden directamente al emperador. Teófilo se dirigió entonces a Epifanio de Salamina, el enemigo mortal de San Juan Crisóstomo, para que reuniera un sínodo, y aniquilara a los monjes origenistas. En la correspondencia de Jerónimo *(Ep.* 90-94) se conserva una serie de cartas sobre este luctuoso asunto, redactadas por los principales protagonistas. El caso más vergonzoso de total ausencia de caridad cristiana es el que cuenta el gran historiador del Bajo Imperio Ammiano Marcelino (23.7.13-15), el amigo de Juliano. Con motivo de la elección del obispo de Roma, entre Dámaso y Ursino, hubo una verdadera batalla campal entre los partidarios de ambos candidatos. Los de Dámaso echaron mano de los gladiadores y sepultureros. Acorralaron a los partidarios de Ursino, hubo 137 muertos, o 160 según otras fuentes. El prefecto de Roma, que era Pretextato, desterró a Ursino. Sucesos como los descritos fueron frecuentes en el Bajo Imperio.

Ammiano Marcelino comenta estos sucesos a continuación:

> Y no niego, teniendo en cuenta el fasto de la vida de la Urbe, que cuantos aspiran a disfrutarlo tengan que luchar con todas sus fuerzas para alcanzar lo que desean, puesto que una vez que hayan alcanzado su objetivo vivirán tan libres de preocupaciones que podrán enriquecerse gracias a las ofrendas de las matronas, podrán presentarse en público sentados en carruajes y ricamente vestidos y podrán organizar banquetes más fastuosos que los de los reyes. Pero podrían ser verdaderamente felices si despreciando la grandeza de la Urbe con la que encubren sus vicios vivieran imitando a algunos obispos provinciales a quienes la moderación en la comida y en la bebida, la simplicidad de su vestido y sus ojos entornados siempre al suelo recomiendan por su honestidad y buenas costumbres a la eterna divinidad y a sus verdaderos adoradores.

Razón tenía Juliano, el mortal enemigo de los cristianos, cuando opinaba (Amm. Marc. 22.5.3-4): «no hay fieras salvajes tan enemigas de la humanidad como la mayoría de los cristianos demuestran serlo, por el odio mortal que se tienen unos a otros».

Los ingresos del obispado de Roma en época de Constantino se calculan en 460 libras de oro.

La independencia de Martín ante las supremas magistraturas del poder estatal queda confirmada con alguna otra anécdota, que recoge Sulpicio Severo *(Dial.* 1.256), como es que el prefecto Flavio Vincentio, que desempeñó la prefectura de las Galias desde los años 397 a 400, «cuando estaba para abandonar Tours, rogó a Martín muy a menudo que le ofreciera una comida en su monasterio —en esto, por cierto, ponía el ejemplo del bienaventurado obispo Ambrosio, que por aquel tiempo se decía que invitaba constantemente a comer a prefectos y cónsules. Nuestro hombre, de convicciones más profundas, no quiso, para que de ello no derivara ninguna vanidad y orgullo». El obispo de Milán era un obispo cortesano, aunque de excelentes virtudes cristianas, que no aceptó intervenir en asuntos estrictamente civiles. Sulpicio Severo, que alude continuamente en sus obras a los viajes de los obispos y del clero, a los que despreciaba por su conducta disoluta, habla muy bien de ciertos seglares. Así, del citado cónsul Evodio afirma que era «el hombre más justo que existió», y al prefecto Vicencio le califica de «el hombre más destacado de la Galia, por todo género de virtudes».

Martín, aunque distanciado del poder imperial, no tenía escrúpulos en acudir al emperador cuando la causa lo requería. Sulpicio Severo *(Dial.* 2.4.5-10) cuenta que una vez intentó varias veces visitar a Valentiniano I, instalado en Tréveris desde el año 365. Sulpicio Seve-

ro califica al emperador «de espíritu cruel y soberbio». Su esposa era arriana[5]. Valentiniano I no le quiso recibir. Fue necesario un milagro. Las puertas del palacio se abrieron solas. El emperador le concedió lo que pedía. Concluye Sulpicio Severo el relato: «al final, cuando se iba, le colmó de abundantes regalos, que el santo varón, como siempre, cuidadoso de su pobreza, rechazó totalmente». Martín hacía en estos casos todo lo contrario que la mayoría de los obispos.

La libertad de actuación no sólo era ante el emperador, sino ante los otros obispos. Así, no quiso asistir al sínodo de Nîmes, celebrado en año 396, aunque estuvo muy interesado en lo acordado allí, según puntualiza Sulpicio Severo *(Dial.* 2.13.8). Sin duda, no asistió Martín al sínodo por encontrarse en malas relaciones con los obispos, aunque se interesó en lo tratado en él. Sin embargo, no todos los obispos aparecen en la obra de Sulpicio Severo con tintes sombríos. Alaba el escritor galo a Paulino, obispo de Tréveris y a otros obispos, que en la condena de Atanasio, «su fe era valiosa y la verdad lo más importante» *(Chron.* 2.37.7). Puntualiza Sulpicio Severo que parte de los obispos que dejó «llevar del miedo y de las facciones habrían cedido a intereses partidistas». La audacia de los obispos era grande. Ocuparon el palacio y el emperador no hacía nada sin su consentimiento (Sulp. Sev. *Chron.* 2.38.4).

La oposición, que encontró Martín, que de obispo seguía siendo asceta, en el epicospado, fue exactamente la misma que halló Prisciliano[6] ante algunos obispos corrompidos e inmorales. Su mayor oponente, Itacio, según su contemporáneo Sulpicio Severo *(Chron.* 2.50.2-3) «no era hombre serio, ni responsable en absoluto; efectivamente fue osado, charlatán, desvergonzado, ostentoso, demasiado entregado al vientre, y a la gula. Había llegado a tal grado de estupidez, que a todos los santos varones que se entregaban a la lectura o tenían como objetivo el ascentismo, los acusaba como compañeros a los discípulos de Prisciliano». Incluso acusó a Martín. Prisciliano fue el introductor

---

[5] VV. AA., *Arianism Historical and Theological Reasessments,* Filadelfia, 1985.

[6] H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila,* Madrid, 1978; VV. AA., «Prisciliano y el priscilianismo», *Monografías de Cuadernos del Norte,* Oviedo, 1982. Son fundamentales los trabajos de M. Díaz y Díaz, «Consencio y los priscilianistas», págs. 7 ss., y J. M. Blázquez, *«El estado de la cuestión»,* págs. 47 ss., con toda la numerosa bibliografía reciente. Es importante el trabajo de J. Fontaine, «L'affaire priscillianiste ou l'ère des nouveaux Catilines. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Sevère», *Festschrift in Honor of J. M. F. Manrique,* Worcester, 1975, págs. 355 ss.; J. Amengual i Batle, «Información sobre el priscilianismo a la Tarraconense; selon l'ep. 11 de Concenci», *Pyrenae,* 15-16, 1979-1980, págs. 319 ss.

del ascetismo en Hispania. Después del estudio de Goosen[7] no hay posibilidad de declararle hereje; estaba dentro de la corriente cristiana y ascética de la alta sociedad romana, a la que perteneció también otra hispana ilustre, Melania la joven[8], y no tiene en origen un carácter social, como indicó en su día Abilio Barbero[9]. El ascetismo de Prisciliano escapaba al control de los obispos y era una concepción del cristianismo[10], diametralmente opuesto a la de la mayoría de los obispos, de vida totalmente seglar y mundana. Cumplían los ascetas, en teoría, porque en la práctica muchos monjes dejaban mucho que desear también, como se indica más adelante, los preceptos evangélicos a rajatabla. Eran una contracultura civil y religiosa, como hemos demostrado en otro lugar. A Prisciliano le describe así Sulpicio Severo en su *Chronica* 2.46.3:

> (...) de familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, elocuente, culto y erudito, con extraordinaria disposición para el diálogo, y la discusión, feliz, sin duda, si no hubiera degradado su extraordinaria inteligencia entregándose a intereses despreciables. Además podían verse en él muy buenas cualidades interiores y físicas. Podía mantenerse despierto largo tiempo, soportando el hambre, y la sed, poco ávido de bienes, expresamente parco en su uso.

---

[7] *Achtergronden von Priscillianus Christlelyke Ascese,* Nimega, 1976. Fundamental.

[8] D. Gorce, *op. cit.*, introducción; Véanse también los artículos «Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Historia Lausiaca* de Paladio»; «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales»; «La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias», en este volumen; A. Chastagnol, *La fin du Monde Antique. De Stilicon a Justinien (Vᵉ siecle er début VI)*, París, 1976, págs. 119 ss., con los datos del fundo siciliano; A. Carandini en el prólogo de *Filosofiana: La villa di Piazza Armerina,* Palermo, 1982, recoge diferentes fuentes referentes al lujo asiático de los palacios de los *possessores* y de sus ociosas ocupaciones. Las lujosas mansiones de los *possessores* han quedado magníficamente representadas en los mosaicos africanos, como en los de Zliten, con escenas rurales del siglo I; de Cartago, *Casa de Dominus Iulius,* fechado entre 380-400; de Tabarca (tres), de finales del siglo IV o de comienzos del siglo V; de Hippo Regius, *Casa de Isguntus,* con escenas de caza, 210-260; de Cartago, paisaje con escena marítima, datado en la primera mitad del siglo V; de Djemila, con el Triunfo de Venus; de Piazza Armerina, 310-330 (K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, pág. 278, lám. 96; pág. 252, lám. 109; pág. 271, láms. 112-113; pág. 262, lám. 123; pág. 254, láms. 126-127; pág. 256, lám. 228; A. Carandini y otros, *op. cit.*, págs. 249 ss., figs. 149-152, 154).

[9] «El priscilianismo ¿herejía o movimiento social?, *CHE,* 37-38, 1963.

[10] Véase el artículo «El monacato como contracultura civil y religiosa» en este volumen.

Así mismo vanidosísimo y más orgulloso de lo normal de sus conocimientos profanos; incluso se cree que desde su juventud practicó la magia. Cuando aceptó esta doctrina de perdición, con su capacidad de persuasión y su cuidado de adaptación, atrajo a compartirla a muchos nobles y a muchos hombres de pueblo. Además, las mujeres, ávidas de novedad, indecisas en la fe y con curiosidad por todo, afluían a él en masa. Pues, haciendo gala de humildad en su aspecto y presencia, había logrado respeto y veneración entre todo el mundo.

Alcanzó gran éxito Prisciliano entre las capas altas de la sociedad hispana, entre el pueblo, entre las mujeres, e incluso entre la jerarquía eclesiástica. Sulpicio Severo menciona concretamente a Constancio y Salviano, que se ha supuesto eran obispos de Lusitania. El obispo de Córdoba, Higinio, que después defendió a Prisciliano, fue el primer obispo que intervino en el asunto priscilianista, denunciándole a Hidacio, obispo de Mérida. Queda claro que Prisciliano, desde los comienzos de su actuación ascética, contó con obispos que favorecieron su causa y otros que fueron detractores. Es interesante recargar que el movimiento ascético de Prisciliano tocó a las capas altas de la sociedad hispana, como en todas partes, y sobre todo a las mujeres, como también sucedió fuera de Hispania. Baste recordar a Melania la Joven, y al grupo de mujeres en torno a San Jerónimo en Roma y en Belén[11]. El género de vida de los priscilianistas molestaba a los obispos disolutos, como el de Mérida. El concilio de Caesaragusta celebrado en 380[12], de claro carácter antipriscilianista, indica algunos aspectos en los que el ascetismo de Prisciliano molestaba o chocaba a la jerarquía, como son la libertad absoluta, que tenían las mujeres, para asis-

---

[11] S. Iannacone, «Roma 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano», *GIF,* 19, 1966, págs. 32 ss.; G. D. Gordini, «Origine e sviluppo del monachesimo a Roma», *Gregorianum,* 37, 1956, págs. 220 ss.; *Id.,* «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo», *Saint Martin et son temps, SA,* 46, 1961, págs. 85 ss. Obra fundamental. P. R. L. Brown, «Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy», *JRS,* 51, 1961, págs. 1 ss. Sobre los círculos ricos y cultos donde aparecen el monacato galo véase A. Loyez, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaulle aux derniers jours de l'Empire,* París, 1943; J. Fontaine, *Etudes sur la poésie latine tardive. D'Ausone a Prudence,* París, 1950; W. H. C. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *JRS,* 59, 1969, págs. 1 ss. Sobre la aristocracia hispana, en la que se mueve Prisciliano véase J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A. D.* 364-425, Oxford, 1975, *passim;* L. García Moreno, «España y el Imperio en época teodosiana», *I Concilio Caesaraugustano,* Zaragoza, 1981, págs. 27 ss. Sobre la situación del monacato galo véase sobre Jerónimo, Jerome, *His Life. Writings, and Controversies,* Londres, 1975.

[12] VV.AA., *I Concilio Caesaraugustano.*

tir a las lecciones y reuniones de hombres, que no fuesen sus maridos, y para aprender o enseñar. Es este uno de los aspectos más simpáticos de los priscilianistas: la igualdad total de las mujeres con los varones en las enseñanzas de la doctrina cristiana. En el cristianismo primitivo la mujer ocupó un lugar destacado. San Pablo *(Col.* 4.15; también *Rom.* 16.3, pues cita a la mujer primero) menciona mujeres al frente de comunidades y Tertuliano *(De virg. vel.* 9) condena por disciplina eclesiástica: «No está permitido que una mujer hable en la iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer (la eucaristía), ni reclamar para sí una participación en alguna función masculina, por no mencionar ningún cargo sacerdotal»[13]. La situación de la mujer dentro del cristianismo primitivo cayó en picado en la lucha agnóstica[14], pues muchas mujeres acompañaron a los líderes gnósticos, y predicaban las doctrinas. Así, a Simón Mago, recordado en los *Hechos de los Apóstoles* (8.9-14), acompañaba Helena, antigua prostituta de Tiro; Marcelina, «llegó a Roma en tiempos de Aniceto (154-165), engañó a muchos», en frase de Ireneo *(Adv. haer.* 1.25.6); era discípula de Carpócrates. En el gnóstico Apeles desempeñaron un papel importante los oráculos de una doncella posesa, de nombre Filomena (Eus. *HE.* 5.13.3). A Montano seguían Prisca y Maximila según Tertuliano *(Adv. Praxeam.* 1). Los montanistas honraban a dos mujeres, Prisca y Maximila, como fundadoras de su movimiento. Entre los marcionistas, los montanistas y los carpocracianos, las mujeres ocupaban puestos directivos. Marción nombraba a mujeres, en igual pie de igualdad que los hombres, para los cargos de sacerdotes y de obispos. El citado Marco, según Ireneo *(Adv. haer.* 1.13.1-2, también Hipólito, *Refut. omnium haer.* 6.35), invitaba a las mujeres a celebrar la eucaristía, y a consagrar. Tertuliano *(De praec. haer.* 41) afirma que «las mujeres herejes enseñan, entablan discusiones, efectúan exorcismos, curan e incluso bautizan». En el Norte de África una maestra estaba al frente de la comunidad (Tert. *De bapt.* 1). En la *Carta a los Romanos* (16.1) Pablo envía saludos a Febe, ministra de la Iglesia de Cenere. En la carta de Plinio a Trajano se habla de la existencia de ministras entre los cristianos. Otras cris-

---

[13] A. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli,* 1974, págs. 406 ss. Véase ahora: S. Perea, «El decoro de la mujer cristiana en la Iglesia primitiva», *Aldebarán,* 7, 1997, págs. 28-30.

[14] H. Jonas, *La religión gnóstica,* París, 1978; A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriogía de los siglos II y III,* I-II, Madrid, 1976; *Íd., Estudios Valentinianos I-IV,* Roma, 1955-1996; A. Piñero, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas,* Madrid, 1995, páginas 197 ss.; R. M. Grant, *Gnostico e Cristianesimo primitivo,* Bolonia; R. van den Broek, *Studies in gnostic and Alexandrian Christianity,* Leiden, 1996.

tianas profetizaban, como las hijas de Filipo en Gerápolis de Frigia. En Asia profetizaba Ammia, recordada con veneración a finales del siglo II (Eus. *HE.* 5.17). Profetisas fueron las citadas Maximila, Priscila y Quintanila (Epiph. *Haer.* 49) y otra ejerció en Capadocia en tiempos de Maximino Tracio (Cypr. *Ep.* 75.10). Profetistas llevaba consigo el citado Marco. Marción iba acompañado de santas mujeres. Según el gran historiador del dogma A. Harnack la oposición contra el gnosticismo y el montanismo hizo que la Iglesia prohibiese a las mujeres intervenir activamente en la comunidad cristiana. A partir del año 200 las mujeres no desempeñaron cargos sacerdotales, episcopales o de profecías en las iglesias ortodoxas. El canon II del Concilio de Zaragoza prohíbe que «no se escondan en lo más apartado de su casa, o en los montes; aquellos que perseveran en estas creencias, sino que sigan el ejemplo de los obispos, y no acudan a las fincas ajenas, para celebrar reuniones». Se está pensando en las prácticas seguidas por los priscilianistas. Es decir, los que hacían tales prácticas escapaban al control de la jerarquía eclesiástica, lo que se confirma por el canon VI, que prohíbe ausentarse de la iglesia las tres semanas, que preceden a la fiesta de la Epifanía: «ni se oculten en su casa, ni se marchen a su finca, ni se dirijan a los montes, ni anden descalzos, sino que asistan a la iglesia», prácticas todas típicas de los priscilianistas, que hacían la guerra por su cuenta, evitando así la vigilancia del obispo. En el mismo sentido está legislado el canon V, que anatematiza que los «separados por su obispo» no sean recibidos por otros obispos. Los obispos que a sabiendas los recibieran, sean privados de la comunión, canon que caía de plano en Prisciliano. El movimiento ascético priscilianista es en origen un movimiento laico, al igual que el monacato oriental. Sulpicio Severo *(Chron.* 2.47.2) expresamente afirma que en el Concilio de Zaragoza se condenen a dos obispos, Salviano e Instancio, y a dos laicos, Prisciliano y Helpidio. Se excomulgó también a Higinio, aunque en el *Tratado* (2.35) se indica que no fueron condenados. Esta condena motivó que Constancio y Salviano ordenaran obispo en Ávila a Prisciliano. Precisamente esta ordenación diferencia sustancialmente el ascetismo de Prisciliano del oriental, donde los ascetas no querían ser obispos. En la *Vida de Hipatio* (366-446), escrita por Calínico alrededor del 447-450 (71), se rechaza la ordenación de los monjes. Los testimonios son abundantes. Baste recordar dos menciones de la *Historia Lausiaca*: el monje Ammonio se cortó el oído para no poder ser ordenado sacerdote *(HL.* 11.2-3). En la vida de Juan de Licópolis se afirma que «en el desierto nadie puede ser nombrado obispo» *(HL.* 35.11). Como es bien sabido, sin embargo, en Oriente el monacato

fue la gran cantera de obispos. Ambas partes en litigio acudieron al poder civil. El obispo de Mérida logró del emperador Graciano un rescripto por el que «los herejes no sólo salieran de las iglesias o ciudades, sino que fuesen expulsados de todas las tierras». Este rescripto imperial motivó que Salviano, Prisciliano e Instancio, acudieran al obispo de Roma, que a la sazón lo era Dámaso, de origen hispano. Ni el obispo de Burdeos, Delfino, ni después Dámaso y Ambrosio de Milán, los quisieron recibir, sin duda, por no contravenir lo dispuesto en Nicea y repetido en Caesaraugusta. Entonces los tres jefes priscilianistas apelaron al poder civil, al que ya Hidacio se había dirigido en un asunto estrictamente eclesiástico, pero este proceder era práctica corriente en el siglo IV, que obligaba al poder civil a inferir en problemas eclesiásticos, que no eran de su competencia. Los tres obispos priscilianistas consiguieron de Macedonio, entonces *magister officiorum,* una orden por la que se mandaba que fuesen restituidos en sus iglesias *(Chron.* 2.48.5). Sulpicio Severo afirma que «pretendían arrancar al emperador lo que deseaban mediante dádivas y lisonjas». El soborno y la compra de los cargos fue precisamente uno de los grandes cánceres de la sociedad del Bajo Imperio[15]. Sulpicio Severo *(Chron.* 49.3) alude a que en la corte todo era venal, «debido a la degradación y poder de unos cuantos; allí todo era venal». Este método de alcanzar mediante dádivas y soborno lo que se quería, se introdujo habitualmente en la Iglesia, como lo indica el asunto de los priciliasnistas y el proceder de Melania la Joven. Sulpicio Severo *(Chron.* 2.49.1) expresamente escribe que sobornaron al procónsul Volvencio y consiguieron lo que querían, ser recibidos en sus iglesias, para lo que el poder civil carecía de autoridad. Itacio también pidió ayuda al poder civil, pues fue acusado como perturbador de la Iglesia. Huyó el obispo emeritense a la Galia, donde se dirigió al prefecto Gregorio. Un asunto exclusivamente eclesiástico entró ahora en la dinámica de las gestiones estatales, en las que el soborno del poder civil era un aspecto aceptado. Sulpicio Severo *(Chron.* 2.49.3) acusa a los priscilianistas de emplear el soborno: «entregando grandes cantidades de dinero a Macedonio, consiguen

[15] A. H. M. Jones, *Il tardo Impero Romano, 284-602 d.C.*, Milán, 1974, *passim.;* F. Ela Cousolino, «Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI», *Koinonia,* 4, 1979. Libro fundamental: S. Prioco, *L'isola dei Santi. Il cenobio de Lemio e le origini del monachesimo gallico,* Roma, 1979. Sobre la procedencia de los obispos véase A. Rouselle, «Aspects sociaux du recruitement ecclésiastique du IV ème siècle», *MEFRA,* 89, 1977, págs. 332 ss.; R. Teja, «La cristianización de los modelos clásicos: el obispo», *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica,* Sevilla, 1993, págs. 213 ss.

que la causa, arrebatada al prefecto por intervención del emperador, quede en manos del vicario de las Hispanias, pues ya había dejado de tener procónsul». El asunto se encontraba ya totalmente en manos civiles. Después del concilio de Caesaraugusta, se escapó del control de la Iglesia. Según Sulpicio Severo ambas partes en litigio trasladaron un asunto eclesiástico a la jurisdicción civil. El *magister officionarium* envió oficiales, que obligaron a Itacio, que se encontraba en Tréveris, a volver a Hispania; pero él les engañó, ayudado por el obispo Britanio. Cuando el usurpador Máximo se trasladó a Tréveris, una vez que Graciano fue asesinado en Galia, acudió a él Itacio, que «acumula sus súplicas llenas de odio y acusaciones contra Prisciliano y sus compañeros» *(Chron.* 2.49.6). Sin duda, Itacio había propagado bulos y calumnias contra los priscilianistas. Una de ellas está recogida por Sulpicio Severo *(Chron.* 2.48.3): «Prócula, sobre la cual corrieron rumores, de que, embarazada de Prisciliano, había abortado ingiriendo hierbas.» El emperador Máximo actuó inmediatamente, y ordenó al prefecto de la Galia y vicario de Hispania, que todos los implicados en este vergonzoso asunto se trasladasen al sínodo de Burdeos, del que no se conservan actas. Sin duda, los obispos reunidos, en Burdeos, eran contrarios a Prisciliano. Ya Delfino no había querido recibirlos y en el Concilio de Caesaraugusta, donde no se condenó abiertamente a Prisciliano, figuraron varios obispos de la Galia, Delfino, obispo de Burdeos, y Febadio, obispo de Agen. Aquitania también estaba infectada del movimiento ascético priscilianista. En Burdeos a Instacio se le declaró indigno del obispado. Prisciliano, ante el temor de ser condenado y ante la parcialidad de los jueces, acudió directamente al emperador, que había trasladado acertadamente todo este enojoso asunto a la Iglesia, que era la única que debía juzgar. Esta medida de Prisciliano fue un grave error, como se demostró en seguida. Volvía el asunto al poder imperial. No se escapó a Sulpicio Severo *(Chron.* 2.49.5) la gravedad del hecho. Así censura abiertamente el proceder: «se consintió en ello debido a la debilidad de los nuestros, que hubiera debido dictar sentencia, incluso en rebeldía o, si eran considerados sospechosos, reservar el caso a otros obispos, pero no ceder al emperador la jurisdicción sobre delitos tan claros», y más adelante *(Chron.* 2.50.5): «era comportamiento atroz y inaudito el que el juez seglar juzgase un asunto eclesiástico». Una vez acudido al poder civil no se salía de él. El emperador llamó a los litigantes. Sólo Martín estuvo a la altura de las circunstancias, presionando a Itacio, a que desistiera de la acusación, y a Máximo a que no decretara la muerte de los priscilianistas. Primero logró Martín aplazar la vista del juicio y de Máximo consiguió «la pro-

mesa de que no tomaría ninguna medida sangrienta contra los reos» *(Chron.* 2.50.6). Sin embargo, había obispos que eran unos verdaderos lobos rapaces en este asunto, y que querían la condena a todo trance. Los obispos Magno y Rufo lograron apartar de sus propósitos al emperador, que entregó el proceso al prefecto Evodio, «hombre enérgico e inflexible», como le califica Sulpicio Severo *(Chron.* 2.50.7). Probablemente Martín se oponía la pena de muerte, por la misma razón por la que otros muchos cristianos no iban al servicio militar. Estaba prohibido matar[16]. Los ascetas se opusieron también a la pena de muerte. Se oyó dos veces a Prisciliano, que fue «declarado convicto de maleficio, como no renegó de haberse entregado a prácticas obscenas, haber celebrado reuniones nocturnas con mujeres de mala nota, y acostumbrar a rezar desnudo». Prisciliano fue torturado. En la tortura admitió todo de lo que se le acusaba. Fue débil, como tantos otros en idénticas circunstancias. Máximo condenó a los priscilianistas. Sulpicio Severo *(Chron.* 2.51.1) indica algunos aspectos interesantes del litigio, como que los obispos veían con malos ojos que Itacio se mantuviera como acusador, pues era necesario repetir el juicio. Itacio abandonó el proceso. Máximo nombró acusador a Patricio, patrono del fisco, lo que era un asunto eclesiástico, para el que no estaba capacitado para juzgar. Patricio renovó la petición de muerte. Fueron condenados a la última pena Prisciliano, Felicísimo y Armenio, que eran clérigos, Latroniano y Eucracia, laicos.

Instancio fue desterrado a la isla de Scilly, también fueron sentenciados a muerte, Asario y Aurelio, diáconos. Tiberio fue enviado a la isla de Scilly y sus bienes incautados, Tertulo, Potamio y Juan, personas de inferior condición social, fueron temporalmente deportados a la Galia. Sulpicio Severo *(Chron.* 2.54.5) concluye que «de este modo hombres, que merecían vivir, fueron ejecutados o fueron castigados con el exilio, sentando un nefasto precedente». Fue la primera vez que el poder civil atormentó y condenó a muerte a unos reos en un asunto eclesiástico. Como sucede frecuentemente, en estos casos, la causa se volvió contra los mismos acusadores. Itacio fue expulsado del obis-

---

[16] Ch. Munier, *L'eglise dans l'Empire Romain (IIe-IIIe siècles),* París, 1978, págs. 187 ss.; Gabba, *Per la storia dell'esercito romano in etá imperiale,* Bolonia, 1974, págs. 75 ss. La bibliografía es grande desde el trabajo de A. Harmack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten,* Darmstadt, 1963, aparecido en 1905, hasta J. Helgeland, «Christianos and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine», *ANRW,* 23.1, 1979, págs. 724 ss. y L. J. Swift, «War and the Christian Conscience», *The Early Years,* págs. 835 ss. Un elenco de fuentes en E. Pucciarelli, *I cristiani e il servizio militare, testimonianze dei primitivi secoli,* Florencia.

pado, «decisión prudente y honesta», la califica Sulpicio Severo *(Chron.* 2.51.6). La persecución no valió para nada. Ya que, como puntualiza el escritor galo *(Chron.* 2.51.7). «ejecutado Prisciliano, la herejía que se había propagado bajo su patrocinio no sólo fue reprimida, sino que, reafirmándose, se propagó más extensamente. Pues sus perseguidores, que lo habían honrado antes como a un santo, después comenzaron a venerarlo como a un mártir. Los muertos fueron llevados a las Hispanias, y sus exequias se celebraron con gran solemnidad. Incluso el jurar por Prisciliano se consideraba muestra de gran religiosidad.» Por un azar de la Historia, el personaje que tiene más probabilidades de encontrarse enterrado en la catedral de Santiago de Compostela es Prisciliano en compañía de sus seguidores. El obispo galaico es de origen priscilianista, como demostró ya hace años M. Díaz y Díaz[17]. El juicio que merece a Sulpicio Severo *(Chron.* 2.51.9) todo este asunto, de lucha de ascetas contra obispos, es altamente peyorativo. Aprovechó la ocasión para atacar los males del episcopado: «también ahora, cuando observamos que todo se altera y alborota, especialmente por las discordias entre los obispos y la situación de ha degradado debido a ellos por el odio o el favoritismo, por el miedo, la falta de firmeza, la envidia, el partidismo, la malicia, la avaricia, la arrogancia, la desidia y la indolencia. Al final, la mayoría, llevada de sus locos pensamientos y pertinaces inclinaciones seguía luchando contra unos cuantos hombres sensatos, en medio de ella el pueblo de Dios, y todos los hombres de bien eran objeto de escarnio y de burla».

Es interesante recoger el juicio del panegirista galo pagano, Latinio Pataco Depranio, sobre este asunto de lucha entre ascetas y la jerarquía eclesiástica. El testimonio es importante por pagano, amigo de Símmaco, retórico que desempeñó importantes magistraturas, pues fue procónsul de Africa en 390, y en 393 *comes rerum privatarum.* En el panegírico en honor de Teodosio (29) enjuicia el problema priscilianista, que le ofrecía una magnífica ocasión de zaherir a Máximo. Recuerda las muertes de los hombres y más particularmente de las mujeres, de Eucracia, esposa de un ilustre poeta, Altio Tiro Delfidio, que fue arrastrada con un garfio al suplicio. La causa de la acusación era el exceso de piedad. Arremete el panegirista contra los obispos acusadores, a los que califica de «bandidos y aun verdugos, que no contentos con despojar a los desventurados del patrimonio, que habían heredado de

[17] «Orígenes cristianos en Lugo», *Actas del coloquio internacional sobre el bimilenario de Lugo,* Lugo, 1977, págs. 237 ss.; J. Cabrera, *Estudio sobre el priscilianismo en la Galia antigua,* Granada, 1983.

sus mayores, los cargaban de calumnias hasta hacerlos morir y se cebaban en la vida de los acusados a quienes habían arruinado...». El juicio sobre los obispos acusadores no puede ser más negativo, más aún que el de Sulpicio Severo. Alude a que a los condenados se les confiscó el patrimonio. Al final de este párrafo Pacato indica que la avaricia de Máximo, de quedarse con los bienes de gente rica, está en la base de la acusación, lo que es muy probable, pues Máximo necesitaba dinero.

Señala el panegirista galo la importancia de las calumnias propagadas contra los reos, en lo que coincide con Sulpicio Severo. También indica que los priscilianistas fueron torturados. Para Pacato los acusados eran inocentes del crimen que se les imputaba. Aunque haya mucho de exageración en el juicio del retórico galo, como lo exige un panegírico en honor del emperador, mortal enemigo de Máximo, no cabe duda que Pacato hizo un juicio certero sobre el *affaire* priscilianista.

Sulpicio Severo da en su obra, en general, un juicio peyorativo sobre la actuación de los obispos en sus relaciones con el monacato. Tampoco deja sin censura a los ascetas. Recoge el escritor galo *(Dial.* 1.8.4) la opinión de San Jerónimo contraria a muchos ascetas: «pues hace cinco años leí un libro de él en que se mete y ataca con violencia a toda la comunidad de los monjes». Concretamente alude al vicio de la gula. Es ingeniosa la defensa que hace del monacato galo en este aspecto, «pues el comer mucho entre los griegos es gula y entre los galos es natural» *(Dial.* 1.8.5). Acepta Sulpicio Severo *(Dial.* 1.8.6) los vicios de los ascetas puestos en boca de Jerónimo: «No pasó por alto nada que no atacara, desgarrara, dejara al descubierto, especialmente arremetió contra la avaricia, y no menos contra la vanidad. Habló mucho contra la soberbia y no poco sobre la superstición: confesaré la verdad; me parece haber pintado los vicios de muchos» y continúa en el párrafo siguiente (9.1) aludiendo a las relaciones entre vírgenes y ascetas de ambos sexos juntos, mal endémico cristiano, arremetió en fecha tan temprana como la primera mitad del siglo III la primera *Carta a las Vírgenes* (10), atribuida a Clemente, redactada probablemente por un autor de origen palestino. Dice el autor:

> Mas si hablamos es por los malos rumores que corren ahora, acerca de ciertos hombres sin pudor, que bajo capa de piedad habitaban con vírgenes en la misma casa y se exponen al peligro de andar solos con ellas por el camino y soledad, camino, por cierto, lleno de tropiezos y de lazos y de apoyos... Otros, los comedores, co-

men y beben con ellas, con las vírgenes y con personas consagradas a Dios, entre lasciva licencia y entre mucha torpeza; cosa que no debe hacerse entre fieles y menos entre aquellos que eligieron para su estado virginal. Otros se unen para prácticas vanas y necias, para reír y murmurar, los unos de los otros, y se cazan palabras de unos contra otros, y son perezosos. Con ellos no os permitimos tomar la comida. Otros andan a vueltas por las casas de las vírgenes, hermanos o hermanas, con pretexto de visitarlos, o de leer las escrituras o de exorcizarlos. Estando como están ociosos y sin hacer nada, preguntan lo que no deben preguntarse, y con blandas palabras hacen negocio con el nombre de Cristo.

Esta convivencia entre personas de ambos sexos se llamaba *sineisactismo.* Debía ser muy frecuente en el siglo IV, pues contra ella habló Atanasio en su *Carta a las Vírgenes,* condenando la vida en común de ascetas de ambos sexos bajo un mismo techo. Juan Crisóstomo, poco después de ser consagrado patriarca de Constantinopla en el año 397, dedicó dos cartas al tema. Crisóstomo compara esas casas con lupanares. Esta prohibición, según Paladio, en su *Dialogus de vita S. Ioannis* (19) «causó gran indignación en aquellos del clero, que no tenían amor de Dios y ardían en pasiones». Esta cohabitación entre ascetas se daba también en Hispania. En la Carta de Siricio, obispo de Roma a Himero, obispo de Tarragona, fechado en febrero del 385, se habla de estas relaciones «culpables, ilícitas y sacrílegas». Ordena Siricio arrojar a los ascetas de las comunidades monásticas, y de las reuniones eclesiásticas, «para que relegados en sus ergartulos, lloren su crimen».

Sulpicio Severo, sin duda, alude a los ataques del monje Jerónimo contra los vicios de los ascetas, que fustiga sin piedad, en su Carta 22 dirigida a Eustaquia. Jerónimo *(Ep.* 22.6) afirma cómo es Crisóstomo de la citada costumbre de vivir juntos ascetas de ambos sexos: «¿Qué será de aquellos que prostituyeron a los miembros de Cristo, y trocaron en lupanar el templo del Espíritu Santo?» La costumbre estaba muy extendida, por haber tantas alusiones a ellas. Más adelante de su Carta 22.14, censura violentamente esta costumbre:

Vergüenza da decirlo, ¡qué crimen! La cosa es lamentable, pero verdadera. ¿Por dónde se ha metido en la Iglesia la pestilencia de los agapetas? ¿De dónde viene ese nuevo nombre de mujeres sin casamiento? O, más bien, ¿de dónde viene ese nuevo linaje de concubinas? Y aún añadiré: ¿de dónde esas rameras de un solo hombre? Viven en la misma casa, en la misma alcoba, a veces se acuestan también en una sola cama, y si pensamos algo, nos llaman suspicaces o mal pensados. El hermano abandona a su hermana virgen, la virgen

desprecia a su hermano célibe y, fingiendo abrazar la misma profesión, buscan el consuelo espiritual de los extraños, para poder tener en casa comercio carnal.

De esto mismo fue acusado Prisciliano, cuando Sulpicio Severo recoge el rumor de que Prisciliano dejó preñada a Prócula. En su Carta 22.28 Jerónimo describe otros vicios de los ascetas, a los que alude Sulpicio Severo:

Mas no se crea que la emprendo sólo con las mujeres. Huye también de los varones que vieres por ahí cargados de cadenas, con cabelleras de mujeres, contraviniendo el orden apóstol, barba de chivos, manto negro y pies descalzos para soportar el frío. Todo eso son invenciones del diablo. Tal fue antaño Antinio, tal recientemente Sofraonio, por los que hubo de gemir Roma. Son gente que se mete por las casas de los nobles, engañando a mujerzuelas, cargadas de pecados, que están siempre aprendiendo, y no llegan nunca al conocimiento de la verdad, fingen tristeza y con furtivas comidas nocturnas hacen que prolongan largo ayuno. Vergüenza me da contar lo demás que hacen, no sea que piense alguien que estoy componiendo una diatriba en vez de dirigirles mis avisos. Otros hay —hablo sólo de los de mi propio estado— que ambicionan el presbiterado o diaconado para gozar de más libertad de ver mujeres. Éstos no tienen otra preocupación que sus vestidos, andan bien perfumados, y llevan zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Los cabellos son ensortijados por el rastro del calamillo o rizados, los dedos echan rayos de los anillos, y porque la calle un tanto húmeda, no moje las suelas, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos antes por novios que por clérigos.

Algunos consumen su afán y vida entera en conocer los nombres, casas y hábitos y costumbres de las matronas. De éstos le voy a pintar a uno solo, y breve y someramente, príncipe que es de este arte; a fin de que, conocido el maestro, reconozcas más fácilmente a los aprendices. El hombre se levanta diligente con el sol, se traza el plan de sus visitas, examina los atajos de las calles, y el importuno viejo se mete casi en las alcobas de las que duermen. Si ve alguna almohadilla, si algún lindo paño de manos o alguna otra alhaja de ajuar, se deshace en alabanzas, lo admira, lo manosea, se lastima de la falta que le hace y termina no por pedirlo, sino por arrancarlo. Y es que aquellas señoras temen ofender al postillón de la ciudad. Tiene por enemigo mortal la castidad, por enemigos mortales los ayunos. Discierne los guisados por el olor y se le llama vulgarmente «ave cebada» γέρον ποππύων. Su boca es bárbara y desver-

gonzada y armada siempre para soltar un insulto. A dondequiera te vuelvas, él es siempre con el primero que topas. Cualquier novedad que suene, o la inventa él o la exagera. Cambia por momentos sus caballos tan lucidos, tan briosos, que cualquiera lo tendría por hermano carnal del rey de Tracia (Hier. *Ep.* 22.28).

No se puede ser más duro en descubrir los vicios de los ascetas que lo fue Jerónimo en estos párrafos. Con cuatro brochazos pinta soberbiamente el exterior de estos zánganos vividores, sus costumbres e intenciones. Jerónimo no tiene empacho en zaherir a los de su grupo, señalando los profundos vicios de algunos de ellos. Esto lo hace en una carta dirigida a una virgen, a la que adoctrina sobre el camino a seguir en la vida. El género de vida depravado de estos ascetas debía ser corriente y por eso amonesta Jerónimo a Eustaquia a que se deje engañar. Estos estafadores y vividores fueron frecuentes en el cristianismo primitivo y en otras sectas religiosas. Baste recordar a Peregrino, cuya vida cantó Luciano de Samosata.

Más adelante continúa Jerónimo *(Ep.* 22.34) atacando a un tipo de ascetas, que describe en los siguientes términos: «el tercer género es el que llaman *remnuoth,* el más detestable y despreciado, y que, en nuestra provincia, es el solo o el primero que se da. Éstos habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío o libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener alimentos comunes. Por lo general, habitan en ciudades y villas y, como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay entre ellos frecuentes barajas, pues viviendo de su propia comida no sufren sujetarse a nadie. Realmente suelen tener competición de ayunas y lo que debiera ser cosa secreta lo convierten en campeonatos. Todo es entre ellos afectado: anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuración contra los clérigos y, cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar».

En la Carta 60.11, dirigida a Heliodoro, fustiga nuevamente Jerónimo la avaricia de los monjes: «Amontonen otras monedas sobre monedas y, ahogando las bolsas de las matronas, vayan a la caza de riquezas a fuerza de acatamientos. Sean más ricos de monjes que lo fueran de seglares; posean, bajo Cristo pobre, fortunas que no soñaron bajo el diablo rico. Suspire la Iglesia de ver ricos a los que tuvo antes el mundo como mendigos.» Precisamente Valentiniano en amonestación dirigida a Dámaso en el año 380, prohíbe a los clérigos visitar a las vírgenes y viudas, para obtener regalos *(CT.* XVI.2.20).

La libertad de Martín entre el poder civil y religioso no era menor que la de Sulpicio Severo o Jerónimo en criticar al grupo religioso al que pertenecían. En esta crítica los escritores de la Iglesia antigua dieron ejemplo a todas las épocas, pues el poder político o religioso ejercido sin los frenos de la crítica se corrompe.

Melania la Joven

Melania la Joven, era de ascendencia hispana. Geroncio, su biógrafo, se proclamó, «sucesor de la buenaventurada Melania» *(Vita Euth.* 27; *Vita Sabas* 30). Dirigió 45 años los monasterios de Melania *(Vita Euth.* 45). Melania murió en el año 439 y Geroncio comenzó su gobierno lo más tardar en 441. Conocía bien a la heroína, cuya biografía escribió, pues la acompañó en sus viajes.

Melania se relaciona continuamente con representantes del poder civil y religioso; pero al revés de Sulpicio Severo, está siempre en excelentes relaciones con la emperatriz, con los obispos y con los ascetas. Ni Geroncio ni Melania hacen ninguna crítica de ellos. La emperatriz quería verla, sin duda admirada de «su conversión del fasto mundano a la piedad». Melania rehusaba el encuentro. La ocasión llegó, pues, ante la decisión de Melania de abandonar el mundo y de retirarse a un convento, su padre decidió desheredarla y repartir su patrimonio a sus otros hijos. El hermano de Piniano, esposo de Melania, de nombre Severo, intentó que sus bienes pasasen a él, que eran numerosos e importantes. Sus parientes, del rango senatorial, tramaban contra sus bienes, queriendo enriquecerse con ellos. Como muy bien escribe D. Gorce[18] al comentar este párrafo, se necesitaba la autorización de los magistrados para la alineación de los bienes de los menores obtenida la *venia aetatis.* Honorio en el caso de Melania y por la gestión de la emperatriz Serena nombró a los gobernadores y a los magistrados agentes directos de la venta de los bienes, derogando toda oposición familiar (Ger. *VM.* 10-12). La entrevista se celebró gracias a la intervención de los obispos. La costumbre era que los miembros de rango senatorial tuvieran la cabeza descubierta delante de la emperatriz, pero ella no quiso destapar la cabeza para no contravenir el precepto de S. Pablo *(1Cor.* 11.5). Es interesante recordar la entrevista que indica bien el ritual de la corte, al que se sometían los visitantes:

[18] *Op. cit.*, pág. 152, n. 4.

«Ofreció a la emperatriz aderezos de muy alto precio, vasos de cristal, y otros ornamentos, que consistían en anillos de plata y hábitos de seda, para ofrecer a los eunucos y a los cubicularios.» Serena acudió a recibirla a la entrada del pórtico, y la sentó sobre su trono de oro. Llamó la emperatriz a sus servidores que viesen la maravilla de la huida de la delicadeza de la educación, de su fabulosa riqueza, y del fasto de las dignidades, no temiendo ni la debilidad de la carne, ni la pobreza voluntaria. Melania acudió a la emperatriz para lograr que Honorio autorizase la venta de las fincas, que estaban dispersas por Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania y por otros lugares (Ger. *VM.* 12). Melania, al igual que su pariente Petronio Probo (Amm. Marc. 27.11.1), «poseía fincas en todas las regiones del Imperio Romano».

Los ingresos de muchas familias ricas del Bajo Imperio eran auténticamente escandalosas. Así, Piniano, el esposo de Melania, contaba con unos ingresos de doce miriadas de libras de oro, sin contar los de su esposa. Los bienes mobiliarios eran incontables (Ger. *VM.* 9-11.14-15.19-20). Olimpioro, entre los años 430-440, recoge unos también bien elocuentes:

> Cada una de las grandes casas de Roma tenía todo lo que podía contar una villa de modesta importancia: un hipódromo, templos, fuentes y baños. Muchas casas romanas recibían de sus dominios un ingreso anual de 4.000 libras de oro, sin contar el trigo, el vino, y otros productos, que vendidos, ascendían a un tercio de la cantidad del oro. Las casas de Roma, que seguían a las más ricas y que ocupaban el segundo rango, contaban con un ingreso de 1.500 o 1.000 libras de oro. Probo, el hijo de Olibrio, cuando ejerció su prefectura en tiempos de la tiranía de Juan, gastó 1.200 libras de oro. El orador Símmaco, un senador de los más modestos, desembolsó por su parte 2.000 libras de oro, cuando su hijo Símmaco desempeñó la prefectura antes de la caída de Roma. Máximo, uno de los ricos, pagó 4.000 libras por la prefectura de su hijo. Los pretores daban sus juegos durante siete días *(Frags.* 43-44).

Se conservan otros datos sobre los ingresos de las fincas de Sicilia de Lauricio, senador residente en Ravena, que desempeñó altas magistraturas en tiempos de Honorio, un poco antes del 423. Figuran partidas de 2.175 sólidos áureos, 2.716, 1.000, 1.807, etcétera.

Sidonio Apolinar describe hacia el año 456 el *château* de los Pontios en Bourg-sur-Gironde, en su Poema 22, y su finca *Avitacum* en Auvernia, en su Carta 2.2.3.15 «que eran auténticas mansiones regias, en su lujo oriental, al igual que la de Melania en Italia».

El anónimo autor de *De rebus bellicis*, obra dirigida seguramente a los emperadores Valentiniano I y Valente, critica la avaricia de los ricos y su acaparamiento de oro, que significaba:

> (...) que las casas de los poderosos estaban llenas a rebosar y su esplendor aumentaba la ruina de los pobres, ya que las clases pobres se veían agobiadas por su violencia. Mas los pobres, a quienes sus aflicciones forzaban a dedicarse a diversas actividades criminales, perdían de vista todo respeto por la ley, todo sentimiento de lealtad y fiaban su venganza al crimen. Efectivamente, solían producir los mayores daños al Imperio, devastando los campos, quebrantando la paz con estallidos de bandolerismo y fomentando las animadversiones; de modo que, yendo de un delito a otro, apoyaban a los usurpadores (2.2.3).

Jerónimo, en su carta 22, dirigida a Eustaquia, pinta de mano maestra la vida del boata de las matronas romanas, al igual que Prudencio en su *Hamartigenia* (264-329).

Llama la atención que una persona como Melania, que no se viste para ver a la emperatriz según el protocolo, le haga costosos regalos a ésta y a la corte para lograr obtener su deseo.

Melania visitó a la emperatriz otras dos veces. Encontrándose en Constantinopla, entró en relación con la esposa e hija de Teodosio, Eudocia y Eudoxia, y con su hermana, Pulqueria. Edificó a Teodosio y le exhortó a que dejase partir a su esposa a visitar los Santos Lugares (Ger. *VM.* 56). En esta ocasión la relación de Melania con la corte imperial respondió a móviles espirituales. Efectivamente Geroncio *(VM.* 58-59) cuenta la visita de la emperatriz Eudocia a Jerusalén, donde asistió a la deposición de las reliquias en el martirio que Melania había construido. Este encuentro fue también de carácter estrictamente religioso y no parece que Melania solicitara ninguna merced de la emperatriz. Melania acompañó a Eudocia hasta Cesasus. En su viaje a Constantinopla se entrevistó con su tío, Lausus, alto funcionario en tiempos de los emperadores Arcadio y Teodosio II, al que Paladio dedicó su *Historia Lausiaca.* Desempeñó el cargo de *praepositus sacri cubiculi.* Fue uno de los bienhechores de Melania (Pall. *HL.* 41), con el que habló de temas religiosos (Ger. *VM.* 53).

Una relación directa con el prefecto de Roma tuvo Melania. Lo era por aquel entonces Gabino Bárbaro Pompeiano, pagano convencido, al igual que Símmaco, que intentó restablecer los sacrificios paganos abolidos por Teodosio. Este prefecto decidió, de acuerdo con el senado, por unanimidad, que los bienes de Melania pasaran

al tesoro público, según ley *(CT.* VI.2.8), pues el patrimonio de las personas de rango senatorial no podían salir de la familia o de la clase social a la que pertenecían. El prefecto no logró lo que pretendía, al ser asesinado en una revuelta popular motivada por la falta de pan (Ger. *VM.* 19).

Melania viajó a Constantinopla para visitar a su tío pagano, Rufo Antonio Agripino Volusiano, que desempeñó los cargos de procónsul de África, y prefecto de Roma, en los años 416 y en 421. Se carteó con San Agustín *(Ep.* 132, 135-138) hacia los años 411-412. Fue también cuestor del Sacro-Palacio. En 428-429 desempeñó el cargo de prefecto del pretorio, y en 436 fue embajador de Valentiniano II en Constantinopla. Cuando llegó Melania, su tío que se encontraba gravemente enfermo, ya había sido bautizado (Ger. *VM.* 53-55) y le asistió a morir.

Con los obispos y con los monjes Melania estuvo siempre en inmejorables relaciones. Hizo donativos importantes, como lo puntualiza Geroncio *(VM.* 19), a los obispos y a los anacoretas de Mesopotamia, Siria, Palestina, Egipto y de la Pentápollis. Paladio *(HL.* 61) recoge las cifras de sus limosnas: «envió por mar a Egipto y a la Tebaida, 10.000 monedas de oro, sin duda *solidi aurei;* a Antioquía y a su región 10.000; a Palestina 15.000; a las iglesias de las islas y a los condenados a la relegación 10.000». Geroncio recuerda su visita a Tigridio, amigo acérrimo de Crisóstomo, y sus limosnas a los monasterios de anacoretas y a las vírgenes. «Dieron —escribe Geroncio— para los altares de las iglesias y de los monasterios todos sus vestidos de seda, que eran muchos y de gran valor, y con los objetos de plata, que poseían en gran número, construyeron altares, joyas para las iglesias y lámparas.»

Geroncio alude frecuentemente en su *Vida de Melania* a las limosnas que hizo su biografiada a los obispos y a los monasterios. Al pasar Melania y sus acompañantes por África, vendieron los bienes que poseían en Numidia, en Mauritania y en África Proconsular para disponer de dinero para rescatar los prisioneros, y para darlo a los pobres. Los obispos, San Agustín, su amigo Alipio de Tebaste y Aurelio de Cartago, le aconsejaron que no diera dinero a los monasterios, que se evaporaba pronto, sino que dejara a cada monasterio un local y unos ingresos fijos. Así, a la iglesia de Alipio donaron ingresos y ofrendas, joyas de oro y plata, cortinas de gran precio, pues era muy pobre (Ger. *VM.* 21), al igual que hizo en Constantinopla, la patricia Olimpiada. Construyeron «también dos grandes monasterios, dotándolos de los ingresos suficientes, el primero habitado por 80 varones, y el segundo por 130 vírgenes» (Ger. *VM.* 22).

Los obispos y ascetas recibían muy bien a Melania, probablemente debido a los donativos, que hacía, incluso después de dilapidar su fortuna, al igual que hicieron otros tantos ascetas pertenecientes a la alta aristocracia romana, como Paola, Fabiola, Lea, Blesilla, el senador Pammaquio, Paulino de Nola, etc. Debía tener Melania ingresos fijos, o recibir limosnas. Al pasar por Alejandría fue bien recibida por el obispo Cirilo (Ger. *VM.* 34), al igual que los obispos y el clero, de los sitios por donde pasó en su viaje a Constantinopla, la honraban (Ger. *VM.* 51). El prestigio de Melania fue grande. En Constantinopla, la recibió el obispo Proclo, con el que habló de temas religiosos. Proclo, que fue obispo de Constantinopla del 434 al 446, es famoso por su sermón pronunciado el 23 de diciembre del 428, contra los errores de Nestorio (Ger. *VM.* 53). También discutió sobre los problemas de la fe ortodoxa «con muchas mujeres de senadores y con otros personajes muy famosos por su cultura» (Ger. *VM.* 54). Sin duda, discutían de problemas relacionados con la doctrina de Nestorio, al que se le cita líneas antes.

El prestigio que Melania tenía entre el estamento sacerdotal queda bien patente en sus funerales (Ger. *VM.* 68).

En la *Vida de Melania* se describe una forma de relación con el poder civil y religioso totalmente diferente que en las obras de Sulpicio Severo o en las cartas de Jerónimo. No se lee en la *Vida* algún ataque a los vicios de la jerarquía eclesiástica, ni a los ascetas. Todo lo contrario, Melania los venera y ayuda continuamente. Esta actitud debía ser muy frecuente, como se desprende de diversos datos de la *Historia Lausiaca* de Paladio. Así, al asceta Natarraele le visitaron siete obispos (Pall. *HL.* 16.3). Se afirma del cargo de obispo que soporta tribulaciones e incomodidades (Pall. *HL.* 35.10.11).

En la *Historia Lausiaca* (38.2) se habla de ascetas, como Evagrio del Ponto, que antes de ser monje se relacionó con varios obispos. Primero fue lector de Basilio, obispo de Cesarea. Gregorio le ordenó diácono, del que Palladio hace grandes alabanzas, «hombre sapientísimo, inaccesible completamente a las pasiones, y famoso por su cultura». Después pasó al obispo Netario, buen polemista contra los herejes. Al obispo acudió una mujer para que influyera en los ascetas y pudiera visitar a su hermano, Pior, lo que indica que los anacoretas se encontraban en excelentes relaciones con el obispo (Pall. *HL.* 39.1). Los obispos, como Basilio, cuidaban de los monjes, como lo hizo con Filormo, que se sepultó durante seis años en una tumba (Pall. *HL.* 45.3). Melania la Vieja (Pall. *HL.* 46.6) en compañía de Rufino de Alejandría residió durante veintiséis años en Jerusalén, dedicados a la plegaria a

«obispos y monjes, a vírgenes y a todos los visitantes, que mantenía a su costa y se edificaban con ellas... honraban al clero, al que ayudaban con regalos y comida». Olimpia, hija del *comes* Seleuco, nieta del prefecto Ablavio y esposa de Nebridio, prefecto de la ciudad, «habló siempre con respeto a los presbíteros, honró a los obispos» (Pall. *HL.* 56.2). Por tratarse en la obra de Paladio y de Geroncio de una literatura agiográfica es difícil que se aluda a malas relaciones con la jerarquía eclesiástica. En Oriente lo frecuente debía ser que los ascetas no hicieran una crítica despiadada de los vicios de la jerarquía, como tampoco a la vida de otros monjes; tan sólo hay alguna pincelada desfavorable a los ascetas. La misma actitud de veneración ante los obispos tuvo Cándida, hija del general Trajano (Pall. *HL.* 57.1). El clero de Alejandría (Pall. *HL.* 63.1.3) respetaba mucho a una virgen. Esta virgen tuvo escondido a Atanasio durante seis años, para defenderle de los arrianos: «Le lavaba los pies, le quitaba todas las cosas molestas, proveía a sus necesidades, pedía a préstamo libros y se los procuraba.» Es bien conocido que Atanasio, Crisóstomo y Basilio estuvieron siempre en inmejorables relaciones con los ascetas. Basilio redactó una regla ascética, que ha llegado hasta hoy en Oriente. Magia de Ancyra (Pall. *HL.* 67.2) era muy respetada por los obispos. Ella daba lo necesario a los obispos, que se encontraban de viaje. Antonio *(VA.* 90.3) acudía a los obispos en asuntos delicados, lo que indica que les concedía gran autoridad, como en lo referente a la sepultura, que quería que fuese en tierra.

En otra ocasión Antonio demostró gran valentía y libertad ante el *comes* Balacio, que perseguía violentamente a la Iglesia por culpa de los arrianos. Golpeaba a las vírgenes y desnudaba y flagelaba a los eremitas, que no querían relacionarse con los arrianos. Antonio *(VA.* 86) le escribió intentando apartarle de su conducta.

Como casos de ascetas, que se dirijan con toda libertad al emperador, cita Paladio *(HL.* 45.1) a Filoromo, al que «el emperador mandó cortar el pelo, y abofetear por muchachos». Es bien conocida la animaversión de Juliano a los ascetas, de los que hace un juicio despiadado *(Ep.* 89b.1). También Teodosio, aunque cristiano, no veía con buenos ojos a los ascetas, menos aún los escritores paganos, como Rutilio Namaciano, en su poema que cuenta el viaje por mar de Roma a Galia *(VV.* 439-452; 515-526), redactado en 416. En Capraria conoció a los monjes, en este párrafo habla Paladio *(HL.* 4.4), «el miserable emperador»; a Teodosio (Pall. *HL.* 1.1) le califica «el gran emperador, que ahora se encuentra con los ángeles gracias a la fe en Cristo». Los emperadores, que favorecen a los cristianos, son alabados y los perseguidores vilipendiados.

Antonio, el fundador del monacato, estuvo en buenas relaciones con las autoridades civiles y religiosas. Atanasio, que anduvo siempre por culpa de la ortodoxia en malas relaciones con los emperadores que favorecían la causa arriana y que fue desterrado por ellos varias veces, es muy claro en este punto sobre su biografiado. Así escribe Atanasio *(VA.* 67.1): «Mostraba un grandísimo respeto por el clero, y quería que todos los clérigos le precediesen en recibir honores. No se ruborizaba de inclinar la cabeza delante de los obispos y de los sacerdotes. Si alguna vez se acercaba un diácono, para el provecho de su alma, le decía todo lo que podía serle útil.» Antonio tenía una gran veneración al clero, pero al mismo tiempo una gran libertad en indicarle lo que creía conveniente. En el trato con el emperador fue de una gran libertad y le consideraba como un hombre cualquiera. Cuenta Atanasio *(VA.* 81) un suceso muy significativo de la actitud de Antonio hacia el emperador. Constantino y sus hijos, Constancio y Constante, le escribieron como a un padre y le pidieron que les correspondiese. Antonio no hizo caso de sus cartas y no se alegró de recibirlas. Recibió a los eremitas y les enseñó las cartas. No quería responder. Ellos le aconsejaron que respondiera. Contestó alabando que fuesen cristianos, que sólo tuvieran presentes las cosas eternas, y les rogaba ser humanos, cuidar de los pobres y administrar justicia. Esta respuesta es la de un asceta sólo preocupado de la salvación. No hay ninguna acusación, ni trata temas.

Con frecuencia los monjes insisten en la administración de la justicia que en el Bajo Imperio era venal. Baste recordar el testimonio del historiador Prisco *(Frag.* 8), que visitó a Atila en 448 o 449 y que escribe: «además los hombres sin principios cometen toda clase de iniquidades, pues las leyes no valen igual para todos... Si uno las transgrede y es de los ricos, no recibe ningún castigo por la injusticia cometida, mientras que si es pobre, y no entiende de negocios, tiene que pagar por el delito, es decir, si no muere antes que se produzca el juicio, pues el proceso legal se prolonga muchísimo y se ha de gastar en él muchísimo dinero. Tal vez el colmo de la miseria sea tener que pagar para que se obtenga satisfacción, pues nadie celebrará una audiencia en favor de una víctima de la iniquidad, si no paga a los jueces y a sus ayudantes».

Antonio se relacionó a lo largo de la vida con algunos magistrados

importantes. A los jueces, que acudían a verle, les aconsejaba anteponer la justicia a todo, temer al señor y tener presente que serían juzgados con el mismo juicio con que habían juzgado *(VA.* 84.6). Este comportamiento es propio de un hombre celoso de la religión y al mismo tiempo que tiene una gran libertad. Sobre este aspecto de los jueces insiste Atanasio *(VA.* 87). Intentaba convencer con cartas a los jueces más severos. Intercedía por los que padecían injusticias.

Hilarión de Gaza

Fue el fundador del monacato en Palestina. Su figura es bien conocida a través de la biografía, que le dedicó Jerónimo. Tanto la vida de Antonio como la de Hilarión y la de Martín son importantes para el tema de este trabajo, por tratarse de los fundadores del monacato en Oriente los dos primeros, y en Occidente, el último. Los tres practicaron el ascetismo en una época en la que los emperadores eran ya cristianos, y el cristianismo era *religio licita.*

Las relaciones de Hilarión con el poder civil y religioso son en su vida pocas, escasas, pero muy significativas.

Al comienzo de la *Vida de Hilarión* cuenta Jerónimo (8) el prestigio que tenía Hilarión entre la gente más alta de la sociedad en su tiempo. Aristenete, mujer de Elpidio, que fue prefecto, que era cristiana, fue en compañía de sus tres hijos y del esposo, a visitar a Antonio, y se detuvo en Gaza a causa de una fiebre de los hijos, que los médicos no sabían curar. Los llevaron a Hilarión, que los sanó. A muchos de estos ascetas se acercaban continuamente los enfermos para ser curados. El dato importante de este caso es que los que iban a Hilarión en busca de salud eran las capas más altas de la sociedad romana. Jerónimo cuenta otro caso *(VH.* 3) de un candidato del emperador. Constancio, procedente de Germania, que estaba poseído de un demonio; es decir, estaba enfermo, pues se creía que la enfemedad era producida por posesión diabólica.

Pidió un salvoconducto al emperador, indicándole el motivo, obtuvo cartas de presentación para el gobernador de Palestina. Grandes honores y séquito le acompañaron en el viaje. Solicitó apoyo a los decuriones de la ciudad, donde habitaba Hilarión. Le acompañó una gran multitud, admirada de que viniese un hombre recomendado por el mismísimo emperador; Hilarión lo curó. Las relaciones de Hilarión con las altas magistraturas no sólo eran buenas, a veces fueron malas. Un día los prefectos de Gaza, acompañados de *lictores,* entraron en el

eremitorio, pero no lo encontraron, por lo que le acusaron de mago, que conocía el futuro. Es interesante anotar el dato que aporta Jerónimo, que después de la partida de Hilarión de Palestina a Alejandría, los habitantes de Gaza destruyeron el monasterio y pidieron a Juliano que se matase a Hilarión y a Hesiquio buscándoles por todo el mundo. Este hecho indica que en Gaza el paganismo todavía tenía fuerza. Estos ascetas precisamente luchan ferozmente contra el paganismo, muy arraigado aún, como lo hizo Martín de Tours (Sulp. Sev. *VMart.*, 12-15) en la Galia.

Con el estamento sacerdotal Hilarión, como Antonio, estuvieron en buenas relaciones. Jerónimo *(VH.* 20.2-3), que fustigó con mano dura los vicios del clero, afirma expresamente que «acudían a él los obispos, los presbíteros, multitud de clérigos y eremitas, también nobles damas cristianas —¡gran tentación!— de diferentes lugares de la ciudad y del campo, el vulgo sin nombre, mas también hombres importantes y altos funcionarios del Estado». Este párrafo y otros muchos que podía recordar prueban el alto prestigio de que gozaban en la sociedad los jefes de los ascetas, y la importancia que en los más variados aspectos de la vida, religiosa, política, social y económica, tuvo el monacato a final del Bajo Imperio. Jerónimo *(VH.* 20) habla de 10.000 personas de toda edad, hombres y mujeres, que le visitaban ante alguna calamidad. En Egipto, en el fuerte de Taubasto, visitó Hilarión al obispo Draconcio, que recibió una gran satisfacción por la visita. A continuación encontró al obispo Filón. Ambos obispos eran confesores de la fe. Después se encontró con el diácono Baisane.

El impacto del monacato fue grande y variado, afectando a ámbitos sociales, económicos, de política religiosa y civil. R. Teja[19] ha estudiado recientemente el impacto que tuvo en los primeros momentos. En la crisis que azotó al Imperio Romano a partir del siglo III, el cristianismo ejerció un protagonismo cada vez mayor. Este autor opina que «el análisis del fenómeno religioso y del cristianismo no puede abordarse desde planteamientos culturalistas e historicistas, por no citar los teológicos, en que han caído la mayoría de los estudios de historia del cristianismo, sino como uno de los componentes más definitorios de la compleja problemática que define y caracteriza el período». En este aspecto es fundamental la historia social de la época. Tiene razón R. Teja al afirmar que la aparición y difusión del monaca-

[19] «Monacato e historia social: Los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano», *La historia en el contexto de las Ciencias Humanas y Sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual,* Salamanca, 1989, págs. 81-96.

to es una de las manifestaciones que mejor reflejan las múltiples tensiones que azotaban la vida pública y privada de los hombres y mujeres de esta apasionante época. El período clave de este fenómeno discurre desde los años de retirada al desierto egipcio de Antonio hasta la muerte de Basilio, acaecida hacia el 378. Entre ambas fechas Pacomio implantó la vida anacoreta en comunidad. Son éstos los años de las grandes transformaciones de todo tipo características del final de la Antigüedad.

Generalmente se ha admitido que el origen del monacato se debe a un impulso religioso, que llevó a muchos hombres y mujeres a retirarse a los desiertos. El verdadero problema, como apunta R. Teja, estriba en que el historiador debe buscar las causas que movieron a partir de la segunda mitad del siglo III a dedicarse a la vida ascética en los desiertos, pues parece que el monacato no es consustancial al cristianismo.

San Antonio, según la leyenda, no fue el primer anacoreta, sino el más popular y el que contribuyó más a la difusión de este tipo de vida ascética, sobre todo con el extraordinario éxito que tuvo su biografía, escrita por Atanasio, y también debido a que el anacoretismo, de hecho, se convirtió en un fenómeno de masas.

R. Teja busca la explicación de este fenómeno en la situación económica y social de Egipto a finales del siglo III y comienzos del siglo IV. Tradicionalmente Egipto tenía una base económica rural, y el cristianismo, al contrario, fue desde sus comienzos una religión urbana. El cristianismo egipcio tuvo siempre características especiales, por ejemplo, una gran influencia del gnosticismo. De Egipto proceden importantes figuras gnósticas como Basílides, según Ireneo *(Adv. haer.* 24.1) y su hijo Isidoro en tiempos de los emperadores Adriano y Antonino Pío; y Valentín, según Epifanio *(Haer.* 31.7-12), que estuvo en Roma en tiempos del obispo Higinio, hacia 155-160. El ascetismo egipcio tuvo su mayor arraigo en zonas rurales. El nombre que recibió este ascetismo, *anachóresis,* designa un fenómeno de tipo político administrativo muy generalizado desde hacía siglos: la huida de los campesinos, a los templos, a otras aldeas, al desierto o al delta, tenía como fin escapar del control fiscal, o bien al servicio militar, fenómenos bien conocidos en época imperial en personas endeudadas, bándoleros y marginados. Ya en tiempos de Ptolomeo VIII Evergetes II Fiscón, que murió en 116 a.C. después de 54 años de gobierno, los campesinos de Egipto, debido a la desastrosa situación económica del campo, abandonaron sus campos y aldeas.

La *anachóresis* es una forma de protesta. Los anacoretas cristianos

se separaban de sus familias, rompían los vínculos su aldea, y en consecuencia se desligaban voluntariamente de la autoridad civil y eclesiástica con el pretexto de buscar a Dios. R. Teja, a quien seguimos, considera que hay paralelos e influencia entre el anacoreta cristiano y la *anachóresis* político-administrativa. Precisamente la situación social y económica de grandes masas de población de Egipto en la segunda mitad del siglo III tuvo efectos catastróficos, como se deduce de las noticias transmitidas por los papiros de la época. Esta crisis afectaba principalmente a los habitantes de las aldeas. Las clases dirigentes abandonaron sus obligaciones, y los cristianos egipcios cada vez se distanciaban más de la organización eclesiástica oficial, muy vinculada al Estado opresor, y buscaban una salida personal y drástica a su penosa situación social y económica. Esta situación debió agravarse con la feroz persecución de Diocleciano contra los cristianos. El desierto se convirtió en el refugio de muchos perseguidos y desclasados. Sin embargo, como R. Teja reconoce, siguiendo a P. Brown y Ph. Rousseau, la situación económica general de las aldeas egipcias a finales del siglo III era de prosperidad. El monaquismo se convirtió en un movimiento de protesta, aunque no bien organizado en sus comienzos. Muchos de los que se refugiaban en los desiertos lo hacían llevados por razón religiosa, aunque el rigor extremo llevó a producir grandes aberraciones como la de los estilitas sirios. Pacomio logró la agrupación y organización de las colonias de anacoretas. Como organizador de la vida cenobita reconoce que a las comunidades acudían pecadores de todo tipo, asesinos, adúlteros, magos, es decir, gentes que huían de la justicia.

Consideramos que esta tesis de R. Teja se puede aceptar en líneas generales para Egipto, si bien el modelo no se puede aplicar totalmente para otros movimientos monacales, como el de Prisciliano y sus seguidores, que eran ricos y cultos, o el de las clases altas de Roma, letradas y poderosas económicamente, como es el caso de Basilio o de su hermana, Macrina, que poseían enormes latifundios en Capadocia, o de Juan Crisóstomo, hombre de refinada formación adquirida en Antioquía, así como otras personas importantes e influyentes citadas en este libro.

Aspectos del lujo de las altas capas sociales en la *Vida de Melania la Joven*

Durante el Bajo Imperio las altas capas de la sociedad romana gozaron de una situación privilegiada, bien patente en signos exteriores de su riqueza, como joyas, vestidos, vajillas de plata, etc. En este trabajo recogemos y comentamos brevemente los datos que se pueden espigar de la *Vida de Melania la Joven,* una de las damas más importantes dentro de la sociedad romana de su época, así como de otras fuentes. Sobre Melania hay datos, gracias al relato de su vida escrito por Geroncio, personaje que la acompañó[1].

---

[1] Usamos la edición de D. Gorce, *Vie de Sainte Mélanie, Sch.* 90, París, 1962. A la vida de Melania la Joven hemos dedicado otros trabajos: J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990, págs. 145-186; Véase también «El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en la *Vida de Melania la Joven,* de Geroncio; en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa». Sobre el Bajo Imperio en general: P. Brown, *The World of Late Antiquity,* Londres, 1971; A. Chastagnol, *La fin du Monde Antique,* París, 1976; *Id., L'Evolution politique, sociale et économique du Monde Romain,* París, 1982; Giardina y otros, *Società romana e Impero Tardoantico,* IV, Bari, 1986; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire,* I-II, París, 1968; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* (284-602), Oxford, 1969; J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus,* Londres, 1989; S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana,* Roma, 1951; E. Rémondon, *La crise d l'Empire Romain de Marc Aurèle à Anastase,* París, 1959; J. Vogt, *The decline of Rome. The metamorphosis of ancient civilisation,* Londres, 1969; D. Walser, Th. Pekary, *Die Krise des römischen Reiches,* Berlín, 1962; M. A. West, *Das Ende des Kaisertums im Osten des römischen Reiches,* Gravenhage, 1967; W. Seyforth, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus,* Berlín, 1963; F. W. Walbank, *The Decline of the Roman Empire in the West,* Londres, 1946; P. Paschoud, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain*

Los datos que sobre el lujo expone en la biografía su autor son pocos, pero altamente significativos. Cuando Melania visitó a la emperatriz Serena, le ofreció *(VM.* 11): «aderezos de gran precio, vasos de cristal como regalos a la piadosa emperatriz y, además otros ornamentos, como anillos, vajillas de plata, vestidos de seda, para ofrecer a los fieles eunucos y a sus oficiales», éstos eran los *cubicularii.* Geroncio, en este breve párrafo alude a la costumbre de hacer regalos costosos siempre que una persona de calidad era recibida por el emperador o la emperatriz, para pedirles algún favor, regalos que se ofrecían también a los eunucos y *cubicularii.* Estos regalos consistían en aderezos de gran precio, en vasos de cristal de alto costo, en anillos, en vajillas de plata y en vestidos de seda. Las joyas de alta calidad y precio estaban a tono con los muebles de la emperatriz al recibir la visita. Geroncio *(VM.* 12) puntualiza que el trono de la emperatriz estaba fabricado de oro. Más adelante vuelve el biógrafo *(VM.* 13) al referirse a los adornos preciosos y a los vasos de cristal, que ofreció a los soberanos. Es interesante señalar que en este párrafo, a diferencia también del anterior, se mencionan los regalos entregados, no sólo a la emperatriz, sino también a su esposo. No se recuerda en esta ocasión, ni a los eunucos ni a los *cubicularii.* Otro regalo que entregó la protagonista consistía en esculturas de excelentes artistas. Al respecto hay que señalar que las casas de la aristocracia romana eran verdaderos museos de arte. Así, el palacio de Lausus en Constantinopla, conservaba el Zeus tallado en

---

dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions, Neuchâtel, 1967; A. Piganiol, *L'Empire chrétien,* París, 1972; VV.AA., «Passaggi dal mondo antico al medioevo, da Teodosio a San Gregorio Magno», *Atti, dei Convegni Lincei,* 45, 1980; VV.AA., *Saint Martin et son temps,* Roma, 1961; J. M. Blázquez, «La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella», en este volumen; *Íd., Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989, págs. 451-641; *Íd., Historia social y económica de la España romana,* Madrid, 1975; M. Mazza, y otros, *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichitá* I, II, Catania, 1985; M. Mazza, *Le maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda Antichitá,* Nápoles, 1986; A. González Blanco, *Economía y Sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980; Y. Courtone, *Saint Basile et son temps,* París, 1973, págs. 507 ss. Sobre la cuestión social en San Ambrosio: L. Cracco Ruggini, «Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo», *Ambrosius episcopus. Atti del Congreso Internazionale di Studi Ambrosiani del XVI centenario della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra epicospale, SPM,* 6, Milán, 1976, págs. 280 ss.; J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contributions à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle,* París, 1933, págs. 33 ss.; R. Teja, *Organización económica y social de la Capadocia en el siglo IV, según los Padres Capadocios,* Salamanca, 1974. Sobre la mujer en la Antigüedad, G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne. L'Antichitá,* Roma-Bari, 1990. Sobre la destrucción de templos véase, G. Fernández, «Destrucción de templos en la Antigüedad tardía», *AEspA,* 54, 1981, págs. 141-156.

marfil y oro, obra de Fidias, labrado para el santuario de Olimpia, y la Afrodita de Cnido, obra de Praxíteles.

Los romanos fueron siempre unos excelentes coleccionistas de escultura griega, desde que se pusieron en contacto con la Hélade, al final de la República. El historiador T. Livio (25.40.1) expresamente puntualiza que con las estatuas y cuadros robados en Siracusa en el 212 a.C., «los romanos comenzaron a admirar el arte de los griegos». Marcelo (Plut. *Mar.* 21) hizo gala de haber enseñado a los romanos a apreciar y admirar las obras de arte griegas, que antes no conocían. Baste recordar unas cuantas menciones. Escipión en el año 188 a.C. llevó a Roma 134 estatuas de Asia Menor y Fulvio Nobilior en 187 a.C., de Etolia, Ambracia y Epiro 230. Paulo Emilio, en 167 a.C., trajo de Macedonia 250 carros llenos de estatuas y cuadros, entre los que se contaban pinturas de Metrodoros y obras de Fidias y de Lisipo, etc. A estas esculturas, que muchas de ellas eran verdaderas obras de arte, alude Prudencio en su *Contra Símmaco* 1, 502-505: «Liceat statuas consistere puras / artificum manorum opera, hae pulcherrima nostrae / ornamenta fiant patriae nec decolor usus / in uitium versae monumenta coinquinet artis.» Prudencio es partidario de no destruir estas obras de arte, sino de conservarlas, despojadas de su primitivo sentido religioso. Este criterio amplio de Prudencio de respetar las obras de arte, aunque sean de carácter religioso, no lo compartía la mayoría de los cristianos, que arrasaron en el Bajo Imperio un crecido número de templos y destruyeron las imágenes de culto, como hizo el obispo de Alejandría, Teófilo, quien hizo demoler el famoso *Serapeum* de Alejandría, que conservaba la escultura de Serapis, obra de Briaxis, el mitreo y el templo de Dioniso.

Volviendo al tema de Melania la Joven se ha de decir que ésta no sólo entregaba regalos a los emperadores y al alto personal de la corte, sino igualmente a las iglesias y a los monasterios que visitó, como puntualiza Geroncio *(VM.* 19) en otro pasaje: «donó a los altares de las iglesias y de los monasterios sus propios vestidos de seda, que eran muchos y de gran valor, y de las vajillas de plata, que Melania y su esposo poseían en gran cantidad, hicieron altares y joyas de iglesia, y otras muchas ofrendas». En este párrafo se mencionan los vestidos de seda, que usaba habitualmente la aristocracia romana. Se puntualiza que los protagonistas tenían una gran cantidad de valillas de plata, de las que construyeron altares y otras joyas de Iglesia. La versión latina de la vida de Melania puntualiza que se trataba de lampadarios.

Poco antes *(VM.* 18), el autor de la biografía de la asceta ha descrito el lujo de una de las casas de Melania, probablemente situada en

Campania. Esta villa, según la descripción, tenía un baño que era el más espléndido que se podía imaginar. Por un lado de la villa se encontraba el mar, y por otro un bosque de olores variados, donde pastaban jabalíes y ciervos, gamos y otros animales salvajes. También tenía una piscina, donde el que se bañaba podía contemplar las barcas llevadas por el viento y las bestias del bosque. Esta descripción, breve, coincide en líneas generales con la de las lujosas villas galo romanas descritas por Sidonio Apolinar, en el año 465, como el *chatêau* de los Pontios en Bourg-sur-Gironde, mansión de Pontius Leontinus, primo de Paulino de Nola *(Carm.* 22.101-219) o la propia villa de Sidonio, de nombre Avitacum, de la región Averna[2].

Todavía Geroncio *(VM.* 21) recoge otras donaciones de objetos de lujo, plata y vestidos de seda, ofrecidos por Melania a las iglesias. Habla de regalos de joyas de oro y plata y de velos de gran precio. Recoge D. Gorce[3], con ocasión de comentar este párrafo, otros documentos, que confirman estos donativos. La aristócrata de Constantinopla, Olimpiadeas, discípula de Juan Crisóstomo, según Paladio *(HL.* 61), ofreció sus lujosos vestidos de seda a las sacristías para confeccionar con ellos adornos de los altares. Paulino de Nola *(Carm.* 18.9-32), informa que los velos eran de distintos colores, decorados con figuras y muy costosos, de todo lo cual hay confirmación en las representaciones de pinturas y de mosaicos, como se verá más adelante.

Los vestidos de gran finura, usados por la aristocracia romana eran, sobre todos los objetos de lujo, lo que llamaba más la atención de Geroncio *(VM.* 31), que alude frecuentemente a ellos, como se ha indicado, al mencionar los bordados de tela que Melania había usado antes de dedicarse al ascetismo.

Todos estos datos tienen confirmación en los textos de otros escritores eclesiásticos. Así, Jerónimo, en su carta a Marcela *(Ep.* 38.4), escrita en el año 384, habla de que «la blandura de las plumas se le antojaba a Blesilla dura y apenas si podía echarse sobre un montón de colchones».

Este lujo escandaloso se podía mantener por los fabulosos ingresos de estas damas. Así Melania *(VM.* 15) tenía ingresos anuales de 120.000 sólidos áureos, sin contar los bienes de su esposo. Poseía fincas en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Bretaña y

---

[2] Véase también el artículo «La Sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella», en este volumen; A. Chastagnol, *op. cit.*, págs. 200-207. Sobre el lujo y vida en las villas, véase el prólogo de A. Carandini, *La villa di Piazza Armerina*, Palermo, 1982.

[3] *Op. cit.*, págs. 172-173.

otros países *(VM.* 11). El primo de Melania, Petronius Probus, según Ammiano Marcelino (27.11.11) poseía fincas en casi todas las regiones del mundo romano. El historiador Olimpiodoro (43-44), contemporáneo de Melania, ha dado algunos datos sobre los ingresos de la aristocracia romana. Muchas familias tenían un ingreso anual de 4.000 libras de oro, sin contar los ingresos de la venta de trigo, vino y otros productos, que sumaban un tercio de la anterior cantidad. Los ingresos de las casas que en categoría seguían a éstas, oscilaban entre 1.500 y 1.000 libras de oro. Probus entre los años 423 y 425 gastó 1.200 libras de oro, durante su pretura. El senador Símmaco, que era de los más modestos, desembolsó 2.000 libras de oro, con ocasión de la pretura de su hijo, mientras Máximo, un hombre rico, pagó 4.000 libras por lo mismo. Este último probablemente se trate de Petronius Maximus, prefecto en el año 420. Se conocen los datos de la administración de unas fincas de Sicilia, entre los años 445-446, del tiempo de Melania. El dueño, de nombre Lauricius, era un senador que residía en Ravena[4], y por tanto era un absentista. Ingresaba partidas como la siguiente: *Massa Fadilianensis,* explotada por Sisinius, 445 sólidos; *Massa Cassitana,* trabajada por Eleuterio, Zósimo y Eubudo, 500 sólidos; *Massa Emporitana,* trabajada por Zósimo y Cuprión, 756 sólidos, etcétera.

El vate hispano Prudencio, con motivo de cantar el martirio de Inés *(Perist. Hym.* 14.102-105) da como característica de la época «el poder de la plata y del oro, que todos buscan con furiosa sed a costa de toda suerte de crímenes; los palacios levantados a todo lujo; la vanidad de los vestidos bordados de colores». Estos últimos versos confirman lo dicho anteriormente por Paulino de Nola.

Otros escritores eclesiásticos confirman la afirmación de Geroncio. Paciano, obispo de Barcelona, del siglo IV, en su *Exhortación a la Penitencia* (10) habla de ir cargado de oro, de arrastrar sedas y de pintarse con carmín.

Las cartas de Jerónimo dan datos muy concretos que confirman lo escrito por Geroncio[5]. En carta a Marcela *(Ep.* 38.4), escrita en el año 384, recoge Jerónimo algunos datos sobre la *toilette* y vestidos femeninos, como que las viudas se engalanaban perdiendo muchas horas y todo el día se pasaban ante el espejo, preguntándose qué detalles

---

[4] A. Chastagnol, *op. cit.*, págs. 119-122.

[5] Sobre el lujo de las damas en Jerónimo, véase, también el artículo, «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo», de este volumen. En el presente trabajo se amplían las referencias.

les faltaba a su belleza... doncellitas esclavas le arreglaban los cabellos y con rizadores aprisionaban su inocente cabeza... la blandura misma de las plumas se le antojaba dura y apenas si podía echarse sobre un montón de colchones... se pintaba la cara de albayalde... los zapatos llevaban incrustaciones de oro, al igual que el ceñidor, adornado también de gemas.

Recoge San Jerónimo datos concretos sobre el atuendo femenino de la alta aristocracia romana. Datos interesantes son que los colchones de las camas eran de pluma y no de lana y que los ceñidores estaban adornados de oro y gemas. Jerónimo menciona con cierta frecuencia en sus cartas los vestidos de seda *(Ep.* 99.3; 66.14; 117.6). El uso de vestidos de seda era señal de gran distinción y lujo y se importaban de fuera del Imperio. Descripciones parecidas del atuendo femenino son abundantes en la correspondencia del monje de Belén, como cuando se dirige a la niña Pacatula *(Ep.* 128.3), como si fuera ya mayor: «frecuentas baños, te luce el cutis, andas con mejillas muy coloreadas, nadas en riqueza, te vistes de preciosas ropas». El mejor comentario a estas descripciones de Jerónimo, lo vemos en los versos de Prudencio de su *Hamartigenia,* obra escrita entre los años 398-400, que dedica al mismo tema (364-376):

> Por qué la mujer, insatisfecha de su natural encanto, finge una externa hermosura, como si la mano del Señor, su artífice, le hubiera dado un rostro inacabado, que exija todavía algún otro detalle, ora sea embellecerlo en su altiva frente coronada de engastadas amatistas, ora ceñir su cándido cuello de collares fulgurantes, ora colgar a sus colgadas orejas pendientes de verdes esmeraldas. En sus cabellos, relucientes de perfumes, prende la blanca perla de las conchas marinas y con cadenitas de oro quedan sujetos los bucles de su cabellera. Produce asco detallar las sacrílegas desazones de las matronas que tiñen de aceites la obra engalanada con los dones de Dios, de forma que el cutis, manchado de colorines, pierde ese natural aspecto y se hace irreconocible por sus falseados colores.

Prudencio se fija exactamente en los mismos puntos que Jerónimo: uso de piedras preciosas de diferentes tipos, en los que coinciden y en el maquillaje. Ya el apologista Tertuliano *(De cultu feminarum)* había condenado todas las alhajas, sean de oro, plata, perlas o piedras preciosas. Adornos y cosméticos proceden del diablo. Se apoya Tertuliano para esta afirmación en el *Libro de Henoc* (2) que considera auténtico. El maquillaje (4) es para él una prostitución. La costumbre de teñirse el vestido es una ofensa a la naturaleza, según este autor, pues

«Dios no se complace en lo que Él no ha hecho, a no ser que tengamos que decir que no pudo crear ovejas que nacieran con lana de color de púrpura, o azul celeste...» (8). Más adelante censura Tertuliano (9) el cúmulo de joyas que llevaban las damas y que: «un cuello delicado arrastre bosques e islas y de que los finos lóbulos de las orejas derrochen una fortuna». Prohíbe el apologista pintarse y teñirse el cabello: «Las que ungen su piel con pomadas, colorean sus mejillas de rojo y untan de negro sus ojos, pecan contra Dios.» Jerónimo está en la misma línea de Tertuliano de prohibir que las damas cristianas lleven alhajas y aceites, pero nada consiguió en este sentido. Cipriano *(Del laps.* 6) censura afeite y el teñido: «en las mujeres (todo es) afeites y teñido; los ojos se desfiguraban de su natural puesto por Dios; los cabellos se teñían con artificiosos colores». En otra carta *(Ep.* 130.18), describe Jerónimo bien a las muchachas romanas: «Se engalanan la cabeza, dejan caer el cabello desde la frente, se pulen el cutis, usan jabones, llevan las mangas apretadas, los vestidos sin una arruga, y zapatos rizados.» Este párrafo es una buena descripción del atuendo de las damas de la alta sociedad romana.

El uso de perlas en el boato femenino estaba muy extendido entre las señoras de la aristocracia, pues a su empleo alude Jerónimo, como en la carta a Océano, del 400 *(Ep.* 77.5). Jerónimo en carta a Demetríada *(Ep.* 130), cataloga las piedras preciosas más usadas, que eran perlas del Mar Rojo, esmeraldas verdes, rubíes y jacintos azul marino «te hermoseabas la cara con carmín y te pintabas de colorete los labios, te componías muy bien el cabello y con pelo ajeno, levantabas un moño en forma de torre. Y nada digo de los preciosos pendientes, del brillo de las perlas que hablan de las profundidades del Mar Rojo, del verde color de las esmeraldas, del flamear de los rubíes, del azul marino de los jacintos, cosas todas por las que enloquecen de deseo las nobles matronas».

En la carta 117 (4), escrita en el año 405 o 406, describe la vida mundana de algunas matronas, que se pintan los ojos con antimonio, costumbre a la que no había aludido en cartas anteriores. En esta misma carta (7), da Jerónimo otros datos sobre el atuendo femenino:

> Los chapines mismos, negrillos y brillantes, con el crujir del andar, llaman hacia la mujer joven a los jóvenes. Los senos se aprietan con cintas y con un ceñidor fruncido se recoge más estrechamente el pecho. Los cabellos caen blandamente sobre la frente o sobre las orejas. La mantilla se desliza a veces para desnudar los blancos hombros, y como si no quisiera ser vista, esconde a toda prisa lo que descubrió de buena gana. Y cuando tapa en público como por ver-

güenza la cara, con ardid de lupanar, sólo deja al descubierto lo que más placer pueda dar a la vista.

En párrafo anterior menciona el asceta de Belén una vez más los vestidos de seda y oro.

Geroncio es mucho más escueto. Alude al lujo escandaloso en el vestir, en los adornos y a las piezas de las vajillas de plata, pero no desciende en otros aspectos del arreglo femenino. Los vestidos de seda y oro debían ser damasquinados, bordados o pintados. Ammiano Marcelino (22.4) confirma la frecuencia del uso de la seda, junto a las artes textiles en su tiempo).

Jerónimo alude frecuentemente en su correspondencia al empleo de piedras preciosas, de las que menciona varias, que eran muy queridas por las mujeres: «allí (en la tierra de Evilat) nace el carbunclo y la esmeralda y las margaritas refulgentes, que tan ardientemente desea el lujo de las nobles mujeres», escribe a Rusticio en carta fechada en el año 411 *(Ep.* 125.3).

En otros párrafos *(Ep.* 127.3) Jerónimo describe con trazos realistas el proceder de ciertas viudas paganas, que en líneas generales coincide con el lujo y comportamiento de muchachas y mujeres casadas: «Acostumbraban a andar con la cara pintada de arrebol y albayalde, lucen vestidos de seda, resplandecen con piedras preciosas, llevan collares de oro, se cuelgan de las orejas horadadas las perlas más preciosas del Mar Rojo y despiden fragancias de musgo.»

El mejor comentario a todo lo anteriormente expuesto sobre el lujo de las damas en el vestir, peinado y joyas, son los retratos de la familia del *dominus* de Piazza Armerina, fechados entre los años 310-330[6].

La joya más preciada del adorno femenino era el collar de piedras preciosas, que llamaban la atención por su anchura, como el que ciñe el cuello de la nereida, acompañada de un centauro marino en el Mito de Arión, con muchos brazaletes lisos en los brazos y moño coronando la cabeza. El peinado parece un capacete, al que alude Jerónimo[7]. En el mosaico del cubículo de la escena erótica, varias damas, que

---

[6] W. Dorigo, *Pittura tardoromana*, Milán, 1966, lám. XII; A. Carandini, *op. cit.*, página 394, fig. 200. En otros mosaicos de esta misma villa ha quedado bien reflejado el lujo en las alhajas en el vestir, como en el grupo de Ménades, fig. 26; la dueña con su hijo, fig. 29; Nereidas, figs. 158-165, 208-210, con anchísimos collares de piedras preciosas al cuello, ancho y alto moño, pelo corto, brazaletes en brazos y muñecas y, a veces, medallón entre los senos; otras veces el collar parece una barra maciza circular de oro, como en las figuras de Ambrosia, fig. 194, y de una nereida, fig. 210. Los collares lisos y brazaletes eran barras circulares de oro.

[7] W. Dorigo, *op. cit.*, pág. 150, figs. 122-123.

acompañan a la pareja de amantes, peinan el cabello con el pelo recogido en una especie de capacete y alguna lleva una torre de pelo. Asimismo, a veces, ciñen el cuello con amplios collares y una con un collar del que pende un medallón[8]. Otras pinturas y mosaicos confirman este lujo. Baste mencionar el recuadro con una dama nimbada, coronada y con diadema, supuesta imagen de Elena, la madre de Constantino, con grueso collar de elementos circulares, velada, que saca un collar de perlas de un cofre[9], de época tetrárquica; o la orante con elegante peinado corto, pendientes circulares y doble collar, uno de ellos de finas piedras preciosas y un segundo de piedras preciosas gruesas, del cementerio de Trasore, en Roma[10]. Las pinturas de los cementerios de Roma han dejado buenas muestras de elegante peinado, de collares valiosísimos por el tamaño de las piedras, de los brazaletes lisos de las muñecas, y de las túnicas y mantos pintados, que deben ser brocados o damasquinados. Generalmente estas damas van veladas, como la Virgen con el Niño de la luneta del arcosolio de la cámara 5 del cementerio *Maius* de Roma[11]; Dionysas de la cripta de los Cinco Santos, del cementerio de Calixto de Roma[12], o la orante del sepulcro de las Orantes del mencionado cementerio de Trasone, con manto pintado con motivos vegetales y moño sobre la cabeza[13]. Estas pinturas son de gran valor, por confirmar las descripciones de Jerónimo y Geroncio sobre el vestido y las alhajas con las que se adornaban las mujeres romanas. De particular interés es el mosaico del *Dominus Iulius,* de Cartago, en el que se representan damas con vestidos de lujo, collares del mismo tipo que los anteriores, por su tamaño y valor, y peinados elegantes, con el pelo recogido en moño en la parte superior

---

[8] *Íd.,* pág. 159, fig. 127.
[9] *Íd.,* pág. 203, fig. 159.
[10] *Íd.,* pág. 210, fig. 162.
[11] *Íd.,* págs. 208 ss., lám. XXI.
[12] *Íd.,* pág. 199, lám. XXII; A. Grabar, *El primer arte cristiano,* Madrid, 1967, pág. 120.
[13] W. Dorigo, *op. cit.,* pág. 222, lám. XXIII; A. Grabar, *op. cit.,* pág. 118. El arte copto ofrece buenos ejemplos de telas decoradas con figuras en vivos colores, como el lienzo adornado con racimos de uva y zarcillos, fechado en el siglo IV, conservado en el Museo del Louvre (P. N. du Bourguet, *The art of the copts,* Nueva York, 1967, pág. 54), banda con temas pastoriles del mismo museo, datada a finales del siglo V *(Íd.,* pág. 56) o el lienzo con barco tripulado por amorcillos, siglo IV, del British Museum de Londres *(Íd.,* pág. 8) o los lienzos adornados con un caballero parto, siglo IV, del Museo del Louvre *(Íd.,* pág. 101) con cabeza de bailarina, siglo *v,* conservado en el mismo museo *(Íd.,* pág. 100), con los retratos de Dioniso y de Ariadna, siglo V, del Museo del Louvre (P. N. du Bourguet, *op. cit.,* págs. 107-108), etc.

de la cabeza, sujeto por una banda[14]. Buenos ejemplos del peinado recogido a ambos lados y con moño en la parte superior, que probablemente es una peluca, cuyo uso es también citado por Jerónimo, son la imagen de Serena, la sobrina del emperador Teodosio, del díptico de Estilicón, cónsul del año 400. Serena ciñe el cuello con dos collares de gruesas piedras preciosas[15]. Y un retrato de dama fechado hacia el año 400, con moño sobre la cabeza y el pelo corto, recogido en doble fila a los lados[16]. Este peinado y algunos otros mencionados ya, son una buena confirmación de lo escrito por Jerónimo *(Ep.* 130.7), que menciona las pelucas y los moños en forma de torre, muy usadas ambas cosas en este siglo, a juzgar por las representaciones femeninas.

En la Península Ibérica ha aparecido un lote importante de medallones con retratos de mujeres jóvenes, en un mosaico de Pedrosa de la Vega (Palencia), fechado en época teodosiana, los rostros femeninos expresan una gran distinción, elegancia y nobleza[17].

Llama la atención al lector de las cartas de Jerónimo, que en su correspondencia no se recojan alusiones a las vajillas de lujo, citadas por Geroncio, muy usadas en los banquetes, de las que se conservan piezas valiosas de un gusto artístico exquisito, como la fuente con friso de animales y cabeza con casco en el centro, del tesoro de Mildenhall, hoy en el British Museum, que comprendían 34 piezas de argentería, una gran bandeja redonda, decorada con máscara de Océano en el centro; dos bandejas más pequeñas, adornadas con sátiros y ninfas; cuatro fuentes con ancho borde decorado con animales y figuras humanas; una fuente más honda con borde decorado con motivos vegetales y tapadera con centauros, jabalíes, leones y cabezas, coronada con una figura de plata, de tritón y decorada con conchas. Los adornos del borde iban nielados, al igual que los motivos geométricos del centro de una gran fuente redonda. Hay otras fuentes de menor tamaño, dos cálices, cinco cucharas, con inscripciones cristianas. Este tesoro se fecha entre el año 330 y el reinado de Valentiniano I. Las piezas se fabricaron en Occidente, con una aportación iconográfica y seguramente también artesanal griega[18]. El tesoro de argentería, regalo de boda de Secundo a Proiecta, muestra bien el refinamiento, el gusto exquisito y el arte logrado por los orfebres del siglo IV. Este tesoro se ha-

---

[14] W. Dorigo, *op. cit.*, págs. 199 ss., fig. 146.

[15] R. Bianchi-Bandinelli, *Roma. El fin del arte antiguo,* Madrid, 1971, pág. 31, fig. 31.

[16] T. Kraus, *Das römische Welt-Reich,* Berlín, 1967, págs. 263 ss., fig. 333.

[17] P. de Palol y L. Cortés, *La villa romana de la Olmeda. Pedrosa de la Vega (Palencia). Excavaciones de 1969-1970,* Madrid, 1974, págs. 81 ss., láms. XXXIX, XLV, XLVII, XLVIII.

[18] R. Bianchi-Bandinelli, *op. cit.*, págs. 206 ss., figs. 196-197.

lló en el Esquilino, en Roma y se fecha entre los años 379 y 383. La tapa del cofre nupcial es una joya de plata repujada, con los bustos de los dos esposos, dentro de una corona de hojas, sostenida por dos erotes. En el lado frontal, Venus se arregla dentro de una concha sostenida por dos tritones, montados por amorcillos, con ofrendas. En los lados, nereidas y tritones cabalgan monstruos marinos. En el lado posterior, la recién desposada entra en palacio, acompañada por gentes con presentes. El cofre se estrecha hacia abajo. El borde está adornado con tijeretas, con los lados divididos por arcadas. En la arcada central de la parte frontal, la esposa, sentada, se arregla entre dos sirvientas que le presentan un estuche y un cofre. Las esquinas van decoradas con dos pavos reales. En las arcadas de los otros tres lados se encuentran sirvientes que llevan lámparas y objetos diversos. Este cofre es obra probablemente de artistas orientales, que trabajaban en Antioquía o Constantinopla, con talleres abiertos en Roma. Las figuras de este tesoro y sus actitudes confirman plenamente las descripciones de Jerónimo. En el cofre se observa una mezcla de elementos cristianos, la inscripción «Secundo y Proiecta, que podéis vivir en Cristo» y un repertorio figurativo pagano, ya con simple carácter decorativo[19]. Jerónimo *(Ep.* 27.2) se referirá a los ídolos cincelados en los platos. Esta mezcla, a la que no alude Jerónimo en sus cartas, ni Geroncio, de elementos paganos y cristianos, encaja muy bien en las corrientes espirituales de la época, en la que frecuentemente las damas eran cristianas y sus maridos senadores paganos. El calendario de Furius Dionysius Philocalus judica las fiestas de Cibeles, de Isis y del Sol invicto, junto a la fecha de la Pascua cristiana, la fiesta de los mártires y de los obispos de Roma, desde Pedro a Liberio. El autor de esta obra era el bibliotecario del Papa.

Otras vajillas de gran calidad artística cabe recordar, como el tesoro hallado en el Líbano, llamado de Seuso, por el nombre que se lee sobre una pieza. Consta de catorce objetos de plata y de un gran caldero de cobre con figuras incrustadas. La fecha de este tesoro se sitúa en los siglos IV y V (350-450). Comprende tres platos decorados con escenas; cuatro objetos de un servicio de mesa; una fuente y dos aguamaniles para lavarse y cuatro objetos de baño. Siete piezas llevan inscripciones en griego o en latín. La mitad de los objetos están adornados con escenas mitológicas y los restantes con figuras geométricas con temas de actualidad. Las piezas se caracterizan no sólo por su ri-

[19] R. Bianchi-Bandinelli, *op. cit.*, págs. 98 ss., figs. 90-94.

queza y decoración, sino por su gran peso y tamaño, catorce objetos tienen un pie que sobrepasa las 200 libras romanas, este tesoro es el de más peso de los varios fechados entre los siglos I-V. Tres platos pesan 35 libras romanas; miden 70 cm, de diámetro y se cuentan entre los conocidos de mayor tamaño y de mayor peso. Sólo el *missorium* de Teodosio los supera. Cuatro aguamaniles son los más altos que se conocen, salvo uno hallado en Rumanía. El gran plato lleva una decoración nielada, representando escenas de caza. Los paralelos para esta excepcional pieza son dos platos hallados en Cesena, Italia, fechados en el siglo IV y uno del tesoro de Kaiser-August, datado hacia el 340. Un aguamanil es de forma poligonal. Va nielado y el pie es de forma de estrella. La superficie de cuerpo consta de 10 superficies verticales, subdivididas en doce zonas horizontales, que contienen 120 panels hexagonales, decorados con motivos geométicos, alternados con imágenes, que comprenden: cinco bustos masculinos, cinco cestos, cinco urnas, cinco bestiarios y treinta animales salvajes. En la decoración del cofre se mezclan figuras mitológicas (amorcillos, máscaras y cabeza de Medusa) y temas de actualidad, como una procesión de mujeres, que transportan objetos de *toilette* femenina y una bañera con una dama sentada. En el lado posterior se cincelaron cuatro mujeres de las que tres, desnudas, son las Gracias. Este cofre recuerda a otro del Esquilino y un segundo hallado en Roma con idéntica procesión. El estilo de esta pieza está próximo al del cofre dionisíaco de Frigia. Temas mitológicos adornan la superficie de dos platos, de dos vasos de vino y de tres objetos de baño. Otros dos platos siguen la técnica empleada en los tesoros de Kaiser-August y de Mildenhall. Un plato lleva apliques, técnica bien documentada en la Persia sasánida. Un plato del tesoro de Seuso lleva en relieve escenas de la vida de Aquiles en Skyros y el nacimiento del héroe, temas que se repiten en un plato del tesoro de Kaiser August, donde a los dos temas de Aquiles se añade el de su educación. En el plato de Seuso las diferentes escenas van separadas por máscaras. El nacimiento de Aquiles se encuentra entre un thiaso dionisíaco, al que sigue el concurso entre Atenea y Poseidón por la posesión del Ática. Al nacimiento del héroe griego asisten seis dioses. Un segundo plato va decorado en el centro con la caza del jabalí de Calidón por Meleagro y sus compañeros. Sobre el borde se encuentran separadas por máscaras, seis parejas de amantes. La mayoría de ellos habían participado en la caza del famoso jabalí: Píramo y Thisbe, Hipólito y Fedra, Juicio de Paris, Perseo y Andrómeda, Danae y Perseo. Se caracterizan estas figuras por su movimiento y sus vestidos agitados. Las asas del ánfora son dos panteras rampantes. El cuerpo está cubier-

to por una decoración a bandas con figuras en relieve: en la banda superior hay bestias salvajes, un thiasos báquico en el centro y animales marinos en la inferior. Figuras parecidas son las de los dos aguamaniles de Tanteni-Bihor. Las asas son semejantes a un par del tesoro de Trapain Law. Una escena dionisiaca decora uno de los aguamaniles en forma de *oinochoe*. El estilo de las figura recuerda al de los aguamaniles de Apathida. Dos cubos y un aguamanil tienen sobre su cuerpo la misma composición: Hipólito y Fedra[20].

En Hispania ha aparecido algún lote de joyas fechadas en época de la invasión de los bárbaros (409-412), de gran calidad, en Elche, Alicante[21]. A vajillas de plata semejantes a las descritas alude Geroncio en su *Vida de Melania*.

Jerónimo no escribe en su correspondencia sobre otros objetos de lujo tenidos en gran estima, como vasos de cristal, que junto con vestidos de seda, adornos de gran precio, anillos, objetos de plata, ofreció Melania la Joven a la emperatriz Serena y a los eunucos y *cubibularii* de la corte, como se indicó. Los adornos y los vasos de cristal eran para la emperatriz y los restantes objetos para sus servidores.

Entre los vasos de vidrio típicos del Bajo Imperio destacan las diatretas, los vidrios dorados y pintados con figuras impresas o con decoración acordonada, sobresaliendo el tesoro de vidrio pintado de Bagram, en Afganistán, capital de verano del reino de los Kushanas[22].

Se conoce una buena colección de estos vidrios, como la diatreta hallada en Tiermes, Hispania, los vidrios pintados con figuras de pan de oro, como el Jonás del Vaticano[23]; o la resurrección de Lázaro del mismo museo[24], etc. Y de medallones, generalmente de oro, con retratos de emperadores, como las medallas decoradas con las figuras de Constantino I, coronado por la mano de Dios, acompañado de solda-

---

[20] M. Mundell, «Un nouveau trésor (dit de "Seuso") d'argenterie de la Basse Antiquité», *CRAI*, 1990, págs. 238-254.

[21] H. Schlunk y Th. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und west-gotischen Zeit*, Maguncia, 1978, lam. 49 b.

[22] A. García y Bellido, *Arte Romano*, Madrid, 1972, págs. 808 ss., figs. 1381-1391; F. Fremersdorf, *Die römischen Gläser mit Schliff. Bernalung und Goldauflagen aus Köln*, Colonia, 1967. Sobre objetos de lujo, del tipo de los del Bajo Imperio, platería, vidrios, marfiles, telas, libros, etc.; K. Weitzmann y otros *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh century*, Nueva York, 1979, *passim*. En el Bajo Imperio y en siglos posteriores el trabajo del marfil se generalizó. A él se alude en la *Vida de Melania;* W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Maguncia, 1976.

[23] A. Grabar, *op. cit.*, pág. 23.

[24] *Íd.*, pág. 31.

dos del Kunsthistorisches Museum de Viena[25]; del mismo emperador y sus hijos de la Biblioteca Nacional de París[26]; de Constancio Cloro entrando triunfante en Londres[27], guardado en el Museo Municipal de la capital británica; de Magnencio, de la Biblioteca Nacional de París[28], etc. Los camafeos y otros objetos de glíptica de lujo eran muy usados en los palacios imperiales y salían de talleres de artesanos, que producían obras artísticas de gran calidad. Buenos ejemplos son: el camafeo del Museo Nacional de Belgrado, con Constantino a caballo, o el de Licinio, en carro atropellando los cadáveres de los enemigos amontonados[29].

En la sociedad del Bajo Imperio las capas altas tenían un lujo verdaderamente escandaloso, tanto como la pobreza pavorosa de las capas bajas[30].

Con este trabajo queremos rendir justo homenaje a la profesora Cabrera, cuyo trágico fallecimiento ha supuesto una pérdida irreparable para la ciencia.

---

[25] R. Bianchi-Bandinelli, *op. cit.*, pág. 199.
[26] *Íd.*, pág. 193.
[27] *Íd.*, pág. 200.
[28] *Íd.*, pág. 201.
[29] *Íd.*, pág. 202.
[30] Véase también el artículo «La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella», en este volumen; G. E. M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el Mundo Antiguo*, Barcelona, 1988, págs. 542-587; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance IVe-VIIe siècles*, París, 1977. Véase recientemente VV.A.A., «L'Argenterie romaine de l'Antiquité tardive», *Antiquité Tardive*, 5, 1997.

Las posesiones de Melania la Joven

La *Vida de Melania la Joven,* de: Geroncio, es una fuente inagotable de datos sobre la situación económica de las altas capas de la sociedad romana y del uso que de las riquezas hacía esta aristocracia dedicada al más riguroso ascetismo cristiano[1]. Esta riqueza era de carácter agrícola, pues la agricultura constituyó la base de la economía hasta la aparición y generalización de la industria en el mundo moderno.

El valor de esta biografía es considerable, si tenemos presente que su autor fue contemporáneo y acompañante de la «heroína».

---

[1] J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990; *Íd.,* «El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa» en este volumen; *Íd.,* «La demonología en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours,* de Sulpicio Severo; en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca,* de Paladio; y en la *Vida de Melania,* de Geroncio», en este volumen. Sobre problemas económicos y sociales en la Vida de Melania: A. Giardina, «Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoantica», en *Studi Tardoantichi,* II, 1986, págs. 77 ss.; M. Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo,* Deusto-Bilbao, 1983; J. Harries, «Treasure in Heaven: property and inheritance among the senators of late Rome», en Graik (ed.), *Marriage and Property,* Aberdeen, 1984, págs. 54 ss.; C. Morrison, J. Lefort (eds.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin I, IVe-VIIe siècle,* París, 1989.

Sobre la Hispania de época de Melania, véase el artículo «La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella» en este volumen; J. M. Blázquez, *Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989, págs. 451 ss.; *Íd., Historia social y económica. La España romana (siglos III-V),* Madrid, 1978. Sobre Hispania en el siglo V: L. García Moreno, *Historia de España III. 1. España visigoda,* Madrid, 1991, págs. 61 ss.

Sobre el ambiente de Melania, véase el artículo «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo» en este volumen.

Melania la Joven[2], de origen hispano, tenía sus posesiones repartidas por todo el mundo romano, como era frecuente entre la aristocracia del Bajo Imperio. Geroncio *(VM.)* informa que sus fincas se encontraban en «Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania y otras provincias» y más adelante *(VM.)* se pregunta: «¿qué ciudad, qué región no participa de su inmensa fortuna? Nos referimos a Mesopotamia, a Siria a toda Palestina, a las comarcas de Egipto y de Pentópolis. Todo Oriente y Occidente ha participado de sus inmensas riquezas». También menciona Geroncio la venta de propiedades de Roma, Italia, Hispania y la Campania.

Por su parte, Paladio *(HL.* 61.5) puntualiza que «vendidas sus posesiones en Hispania, Aquitania, en la región de Tarragona y en la Galia, se reservó las de Sicilia, Campania y África y las utilizó para mantener en vida los monasterios».

La familia de los *Valerii,* a la que pertenecían Melania y su esposo Piniano, tenían posesiones en Roma, Italia meridional, Sicilia, Galia, Hispania, Britania, África, Numidia y Mauritania. La familia de los Símmacos contaba también con *fundi* en Roma, Italia, Sicilia y Mauritania. El primo de Melania, Petronius Probus, al decir del historiador Ammiano Marcelino (22.11.1), tenía fincas en casi todas las regiones del mundo romano.

Estas noticias sobre las posesiones de Melania vendrían confirmadas por las cuantiosas limosnas que, según Paladio *(HL.* LXI), repartió aquélla: «Melania envió por mar a Egipto y Tebaida 10.000 monedas; a Antioquía y a su región, otras 10.000; a Palestina, 5.000; a las iglesias de las islas y a los condenados a la relegación 10.000 y cantidades parecidas a las iglesias de Occidente.» Geroncio puntualiza también algunos donativos y limosnas; así a la emperatriz Serena regaló aderezos de alto precio, vasos de cristal, anillo, objetos de plata y trajes de sedal a los eunucos y oficiales *(VM.* 11)[3] así como esculturas de gran valor *(VM.* 14).

Las casas de la alta aristocracia romana eran verdaderos museos[4]. La de Lassus, en Constantinopla, guardaba el Zeus crisoelefantino que Fidias esculpió para Olimpia y la Afrodita de Cnido, de Praxíteles. Es-

---

[2] L. García Moreno, «España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro», *I Concilio Cesaraugustano MDC aniversario,* Zaragoza, 1981, págs. 27 ss. A. Chastagnol, «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Thédose», en *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, págs. 269 ss.

[3] Sobre las joyas y vestidos de lujo en la *Vida de Melania,* cfr. J. M. Blázquez y M. P. García Gelabert, *Homenaje a J. Cabrera,* Granada (en prensa).

[4] J. J. Pollit, *Art in the Hellenistic Age,* Cambridge, 1986, págs. 150 ss.

tas joyas de arte desaparecieron durante el incendio de Constantinopla acaecido en tiempos de los emperadores bizantinos León y Basílides *(PG.* 131.614). Prudencio *(Contra Symm.* 1.502-505) dice al respecto: «Liceat statuas consistere puras / artificium magnorum opera. Hae pulcherrima nostrae / ornamenta fiant patriae nec decolor usus / in uitium uersae monumenta coinquinet artis.»

La casa de Melania en Roma se quemó en el incendio del 24 de agosto del 410 d.C., durante el cerco de Alarico *(VM.* 14). La *domus* principesca de los Valerii sobre el Celio era tan lujosa, que ningún senador —ni la propia Serena— se atrevió a comprarla cuando se puso en venta en el año 405 *(VM.* 14). A. Carandini[5] ha estudiado la relación de los sucesivos dueños de este palacio hasta que fue adquirido por Piniano, quien, en el 397, contrajo matrimonio con Melania, perteneciente también a la *gens* Valeria. La casa perteneció al matrimonio Melania-Piniano, que intentó en vano venderla en el año 405.

Un texto de Olimpiodoro, que escribió su *Historia* entre los años 430 y 440 (fr. 43) conserva datos importantes sobre las grandes fortunas de Roma en aquella época. Afirma que cada una de las grandes mansiones romanas tenía todo lo que podía ofrecer una pequeña ciudad: «un hipódromo, foros, templos, fuentes, diversos baños».

Los ingresos anuales de Melania ascendían a 120.000 libras de oro, sin contar las rentas de su esposo Piniano *(VM.* 15) que sumaban otro tanto. Geroncio nos dice también que sus bienes muebles eran tan cuantiosos que no se podían contar. Las fortunas alcanzadas por las más poderosas familias de Roma, a las que alude Olimpiodoro (fr. 44), eran muy inferiores a las de Melania y su esposo:

> Muchas casas recibían de sus fincas unos ingresos anuales de 4.000 libras de oro, sin contar el trigo, el vino y otros productos que, vendidos, ascendían a un tercio de la cantidad en oro. Los ingresos de las casas de Roma, que ocupaban el segundo rango, oscilaban entre 1.500 y 10.000 libras de oro. Probo, el hijo de Olibrio[6], gastó durante el ejercicio de su pretura en tiempos de la tiranía de Juan (entre los años 423 y 425), 1.200 libras de oro. El orador Símmaco, uno de los más modestos senadores de la época[7], desembolsó 2.000 libras de oro cuando su hijo alcanzó la pre-

[5] A. Carandini, A. Ricci, M. de Vos, *Filosofiana. La Villa de Piazza Armerina,* Palermo, 1982, págs. 39 ss.

[6] A. H. M. Jones, J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire I,* Cambridge, 1971, 736 págs.

[7] *Íd.,* págs. 863 ss.

tura (401 d.C.), poco antes de la destrucción de Roma. Máximo[8], uno de los ricos, pagó 4.000 libras de oro por la pretura de su hijo. Los pretores daban juegos durante siete días.

Estas cifras parecen realmente modestas comparadas con los ingresos anuales de Melania y Piniano. La riqueza vendría reconfirmada por la lista de limosnas dadas por ambos: «Enviaron limosnas a diferentes países, a uno un cuarto de miríada y a otro, tres, y así sucesivamente» *(VM.* 15). Por su parte Paladio *(HL.* 61.4) señala en el texto ya citado que aquéllas ascendían a 45.000 solidos áureos y Geroncio puntualiza que para socorrer a los pobres y a los santos se reunió una suma de 45.000 libras de oro. Durante su viaje a Constantinopla *(VM.* 19), el matrimonio donó sumas de oro a los monasterios de hombres y mujeres, así como vestidos de seda, de gran valor[9], para los altares de las iglesias y monasterios. Con los numerosos objetos de plata que poseían se fabricaron altares, joyas religiosas y diversos tipos de ofrendas, generalmente lámparas, según puntualiza Geroncio *(VM.* 19).

Este biógrafo recoge la noticia de que cuando el matrimonio dejó Roma y partió en dirección a África, el prefecto de la antigua capital del Imperio, el pagano Gabinius Barbarus Pompeianus decidió, de acuerdo con el Senado, que sus bienes pasaran al tesoro público, como ordenaba la ley. Sin embargo, ésta no se cumplió, pues el pueblo se sublevó contra él, ante una carestía de pan, siendo asesinado en la ciudad.

D. Gorce[10] puntualiza que el patrimonio de los individuos de rango senatorial no podía salir de las familias *(VM.* 12), o al menos de la clase social a la que pertenecían. Pero en las casas de Paula, Fabiola, Lea, Blesilla y Pammaquio dicha ley no se aplicó, al igual que en los casos de Paulino de Nola y de su esposa Therasia, también grandes latifundistas. Respecto a Paulino dice su maestro Ausonio *(Ep.* 25.115) que repartió sus tierras entre cien nuevos propietarios. En el caso de Melania *(VM.* 13), el emperador Honorio decretó que en cada provincia sus bienes fueran vendidos bajo la responsabilidad de los gobernadores y magistrados así como que éstos remitieran el precio de la venta.

Geroncio *(VM.* 19) menciona otras sumas de limosnas entregadas por Melania y su esposo. Así, donaron 2.500 monedas de oro para el

---

[8] A. Chastagnol, *Le Bas Empire,* París, 1969, pág. 198, n. 2.

[9] Sobre la abundancia de seda en el Bajo Imperio: A. González Blanco, *Economía y Sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980, *passim.*

[10] *Op. cit.,* pág. 166, núm. 2.

rescate de una ciudad que había caído en poder de los bárbaros, más otras 500 piezas para salvar a los desgraciados del hambre y de la angustia y otras 500 para rescatar a una infeliz mujer que había sido hecha prisionera por los bárbaros.

Con la venta de sus bienes en Numidia, Mauritania y África socorrieron a los pobres y rescataron prisioneros *(VM.* 20). Siguiendo el consejo de los tres obispos de África —Agustín, Alipio y Aurelio— entregaron a cada monasterio un local y unos ingresos fijos (medida más útil quizá que entregar una limosna que pronto era dilapidada). Así, la pequeña y pobre iglesia de la ciudad de Thagaste, cuyo obispo era Alipio, fue dotada con ingresos y regalos de joyas de oro y plata y velos de gran valor (como sabemos que hizo también la aristócrata de Constantinopla Olimpiade, según Paladio *(HL.* 61).

Ambos esposos fundaron dos monasterios dotados de unos ingresos fijos; el convento de los varones tenía 80 monjes y el de las mujeres, 130. Al final de su vida, Melania había gastado todo su gigantesco capital y conservaba sólo para la oblación unas 50 monedas que envió a un obispo *(VM.* 30). Anteriormente, no queriendo aquéllos distribuir directamente entre los pobres el oro que les quedaba, lo hicieron a través de los responsables de estas entregas *(VM.* 35).

De los latifundios de Melania, Geroncio ha dejado sólo una descripción que pone de manifiesto el lujo de las mansiones rurales. Suponemos que la que nos describe se encontraba en Sicilia, frente a Calabria, pero podríamos situarla también en la Campania, donde la aristocracia tenía numerosas fincas.

Geroncio y Paladio mencionan expresamente Campania y Sicilia como lugares de emplazamiento de los *fundi* de Melania. La isla tenía buenos latifundios durante el Bajo Imperio con magníficas casas residenciales de los *domini:* baste recordar las de Tellaro, con sus excelentes mosaicos de escenas de cacería, sátiros y ménades; Patti, decorada también con pavimentos geométricos[11] y Piazza Armerina, fechada entre los años 310 y 330. A. Carandini[12], apoyándose en las representaciones de los mosaicos, considera esta última propiedad de un aristórata romano de tiempos de Costantino, época en la que el Imperio ya estaba plenamente recuperado de la feroz crisis del siglo III d.C. Se ha pensado que la villa perteneciera a un *procurator* imperial o a un funcionario de

---

[11] G. Voza, «Aspetti e problemi dei nuovi monumenti d'arte musiva in Sicilia», *III Coloquio internazionale sul mosaico antico,* Ravenna, 1983, págs. 53 ss.

[12] A. Carandini, A. Ricci, M. de Vos, *op. cit.,* págs. 59 ss. En general: L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell' «Italia annonaria»,* Milán, 1961.

origen africano; tampoco puede excluirse que fuera propiedad de un *dux*, de algún personaje de rango ecuestre o incluso de un emperador como Maximiliano Hercúleo o Majencio. En este sentido, Carandini opina que tanto la arquitectura como los mosaicos superan en calidad el rango de los «rationalis rei privatae fundorum domus divinae» o de un «procurator saltuum». La villa y sus mosaicos son propios de una mansión suntuosa, casi principesca, cuyo propietario gozó de los máximos honores en su tiempo, vinculado a los ambientes de la corte.

Las tres *villae* sicilianas mencionadas se adaptan mejor a las mansiones de la aristocracia —a la que pertenecía Melania la Joven y su esposo— que a palacios imperiales. También se ha pensado que el propietario de Piazza Armerina pudo pertenecer al grupo de los *Symmachi* o de los *Nicomachi* que dieron cuatro gobernadores a la isla, pero ambas familias cobran importancia en Sicilia sólo en la segunda mitad del siglo IV. L. Cracco Ruggini, por su parte ha pensado como propietario en L. Arcadius Valerius Proculus Populonius cuya familia fue la única ligada, al mismo tiempo, a África y Sicilia.

La aristocracia romana llevó a sus fincas el lujo que conocían en la capital del Imperio, para poder descansar en ellas de los altos cargos de la administración. En estas villas se representaban espectáculos de todo tipo, de lo que es buena prueba los mosaicos de Piazza Armerina. Las villas tenían amplias basílicas, termas, ninfeos e hipódromos (como, por ejemplo, la de Leptis Magna), circos, estadios, teatros y anfiteatros, etc. En estos mosaicos de Piazza Armerina, se representa la fiesta del primer día de año, celebrada en las villas con espectáculos de anfiteatro *(venationes)*, de circo, de teatro, combates y certámenes panegíricos, etc. Las villas de Melania y su esposo no serían muy diferentes, de ésta.

Conservamos[13], la lista de los ingresos que proporcionaban las posesiones sicilianas de Lauritius, senador residente en Rávena, datada aproximadamente entre los años 445 y 446, poco después, por lo tanto, de la muerte de Melania.

Las fincas hispanas de Melania la Joven se encontraban, según Palladio, cerca de Tarraco. J. G. Gorges[14] calcula que los latifundios del Alentejo portugués alcanzaban una extensión entre las 3.000 (Crato, Alter do Chão, Vila Fernando) y las 8.000 hectáreas. (Arronches, Villar

---

[13] A. Chastagnol, *La fin du monde antique*, París, 1976, págs. 200 ss.

[14] J. G. Gorges, *Las villas hispano-romaines*, París, 1979; M. C. Fernández Galiano, Castro, *Villas romanas en España*, Madrid, 1982; D. Fernández Galiano, «Las villas hispanorromanas», *Historia 16*, Madrid, 1992. El lujo de las villas hispanas puede conocerse indirectamente a través de los mosaicos.

de Rey). Los latifundios de Martín Gil, Arnal o Póvoa de Cos superaban las 5.000 hectáreas. La villa de Torre de Palma (célebre por sus mosaicos mitológicos) debía de contar con más de 1.500 hectáreas.

En Lusitania, las ricas tierras de la vega del Guadiana, próximas a la capital de la provincia, *Augusta Emerita,* estaban salpicadas de *latifundia,* cuya extensión sobrepasaba las 1.000 hectáreas. La finca más grande de Hispania debió de ser la de S. Cucufate, también en Lusitania[15], de unas siete mil hectáreas.

Los *fundi* de la región navarro-alavesa debieron tener una superficie entre las 1.000 y las 1.500 hectáreas. Los del norte de Hispania debieron ser inferiores en extensión a los del sur de Lusitania, si bien en aquella zona hay también documentadas suntuosas villas como la de La Olmeda (Palencia)[16], El Ramalete y Liédana[17] (fig. 1) (ambas en Navarra y decoradas con ricos mosaicos), Quintanilla de la Cueza (Palencia)[18], Santeros del Burgo, Cuevas de Soria y Quintanares (Soria)[19] (fig. 2). La extensión de estos latifundios debió ser considerable, si recordamos que los primos de Honorio, Didimo y Veriniano, defendieron los Pirineos —contra los germanos— con gentes reclutadas de ellos entre los años 407 y 409 (Oros. 7.40.7). El historiador hispano Orosio habla de *privato praesidio* y Zósimo (6.4.3) nos dice que aquéllos enrolaron gran número de sus esclavos y colonos.

Pero también debían existir en Hispania muchas fincas de pequeña extensión, del tipo de la de Ausonio en Aquitania (12.2.9 y 21-23), en la segunda mitad del siglo IV; ésta tenía unas 260 Hectáreas repartidas entre 50 hectáreas de labor, 25 has de viñedo y 175 de tierra cultivada que trabajaban cerca de 30 familias de colonos. Pero los grandes *latifundia* del tipo de la villa de Montmaurin cuya extensión se ha calculado entre las 7.000 y las 8.000 hectáreas[20] también debieron ser fre-

---

[15] J. Alarçao y otros, *Les Villas romaines de São Cucufate (Portugal),* París,1990.

[16] P. de Palol, J. Cortés, *La Villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega, Palencia,* Madrid, 1974, pág. 2.

[17] J. M. Blázquez, M. A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos de Navarra,* Madrid, 1985, págs. 25 ss. 61 ss. B. Taracena, L. Vázquez de Parga, «Excavaciones en Navarra. VI, La villa romana del Ramalete (término de Tudela)», *PV,* 34, 1949, págs. 9 ss.

[18] M. A. García Guinea, *Guía de la villa romana de Quintanilla de la Cueza,* Palencia, 1982.

[19] J. M. Blázquez y T. Ortego, *Mosaicos romanos de Soria,* Madrid, 1983, págs. 13 ss.

[20] G. Fouet, *La Villa gallo-romaine de Montmaurin,* XX *Suppl.* Gallia, París, 1976. E. M. Wigtman, «The Pattern of Rural Settlement in Roman Gaul», *ANRW* II.4 (1975), págs. 634 ss., con cálculos sobre extensión de villas galas. N. Morere, *Las villae romanas en la Galia Narbonense,* Madrid, 1989, tesis doctoral inédita pero fundamental. En general: J. Percival, *The Roman Villa. An historical Introduction,* Londres, 1976.

cuentes. La villa de Centcelles (fig. 3), próxima a Tarraco —como la de Melania— se cree que fue tumba de un hijo de Constantino; está decorada con excelentes mosaicos de cacerías y otros temas cristianos[21]. Otra villa importante en la costa catalana es la de Tossa de Mar, con retrato del *dominus* ante la villa[22].

No se conservan en autores hispanos del Bajo Imperio ninguna descripción de villas hispanas, pero las mayores no debían ser diferentes de las de la Galia donde, según Paladio, Melania tenía también posesiones agrícolas; así el *burgus* de *Pontius Leontius,* en Bourg-sur Gironde, descrito por Sidonio Apolinar en su poema 22.101-219 redactado hacia el año 465, o la finca del propio poeta en Audat descrita en su *Ep.* 2.2-15. De este tipo debían ser las fincas de Melania y Piniano.

Conocemos bien igualmente algunas fincas de Britania donde Melania también contaba con posesiones[23]. Juan Crisóstomo, en su *Homilia* 63.4 (año 390) alude a las fincas sirias: «tú me hablarás de tantas y tantas tierras; de 10, de 20 de más de 20 casas, de otros tantos baños, de 100 esclavos, de 2.000 si te place, de coches forrados de oro y plata».

En África, los dominios agrícolas fueron, generalmente, de pequeña o mediana extensión, como las villas de los alrededores de Caesarea de Mauritania[24].

---

[21] H. Schlunk y H. Hauschild, *Informes preliminares sobre los trabajos realizados en Centcelles,* 1982; *Íd., Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit,* Maguncia, 1978, *passim.*

A 12 kilómetros de Tarraco se encuentra la villa de Altafulla (fig. 4), del s. IV, que consta de tres edificios termales. Cfr. G. Gorges, *op. cit.,* págs. 407 ss. Sobre la representación de villas en mosaicos: J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Hispania,* Madrid, 1993; M. Guardia, *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de Iconografía,* Barcelona, 1992, y otras villas de Tarragona (fig. 5).

[22] A Castillo, «La Costa Brava en la Antigüedad, en particular la zona de Blanes y San Feliú de Guixols: la villa romana de Tossa», *Ampurias,* 1, 1939, págs. 186 ss.

[23] Sh. Frere, *Britannia. A History of the Roman Britain,* Londres, 1987, págs. 264 ss.; P. Johnson, *Roman British Mosaics,* Risborough, 1982; A. L. Rivet, *The Roman Villa in Britain,* 1969.

[24] T. Kotula, «*Modicam terram habes, id est villam.* Sur une notion de villa chez saint Augustin», en L'Africa Romana, V, Sassari, 1987, págs. 339 ss. Ph. Leveau, «Caesarea de Mauritanie», *ANRW* II.10.2, 1982, págs. 689-692.

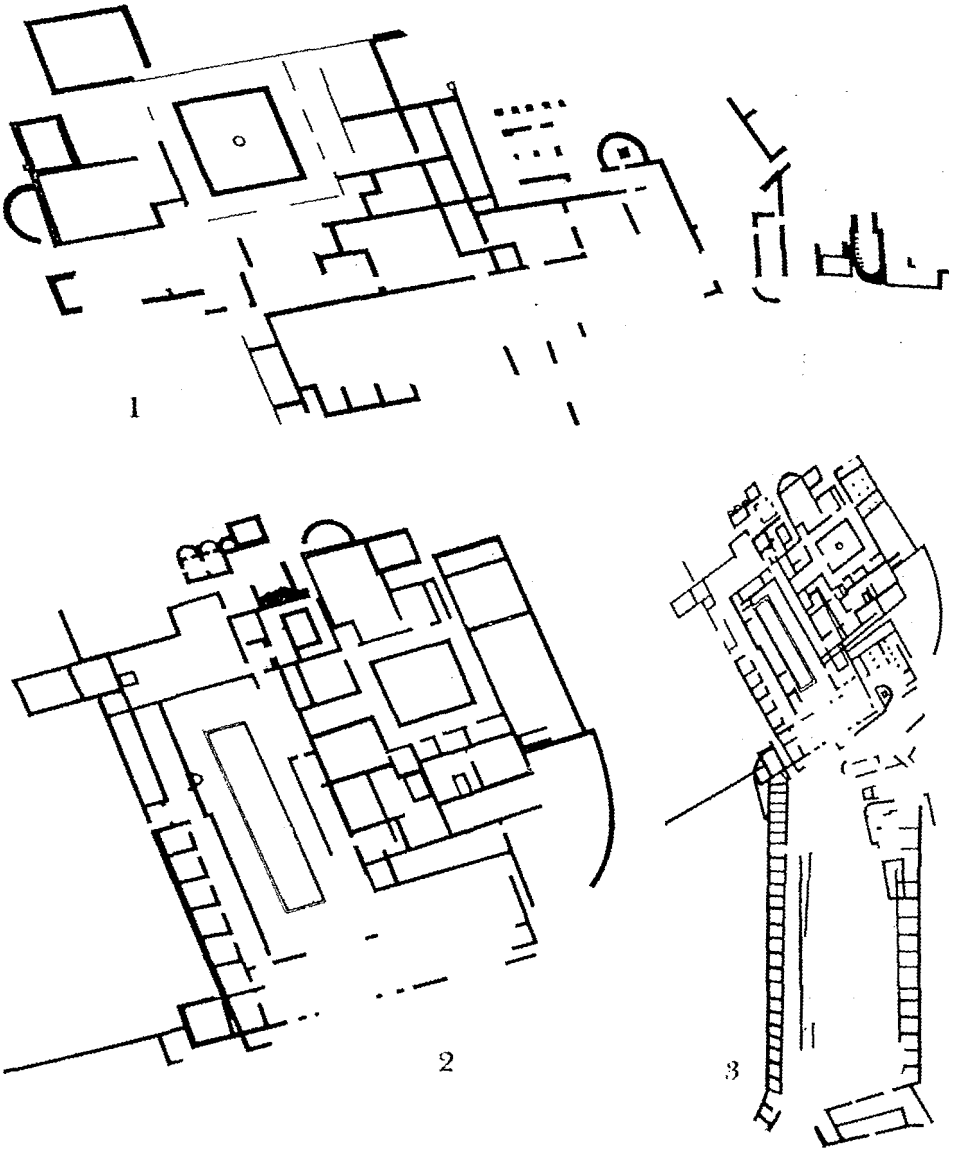


Figura 1
1. Villa de Liédana, Foz de Lumbier I (Navarra).
2. Villa de Liédana, Foz de Lumbier II (Navarra).
3. Villa de Liédana, Foz de Lumbier III (Navarra). Vista cabellera.

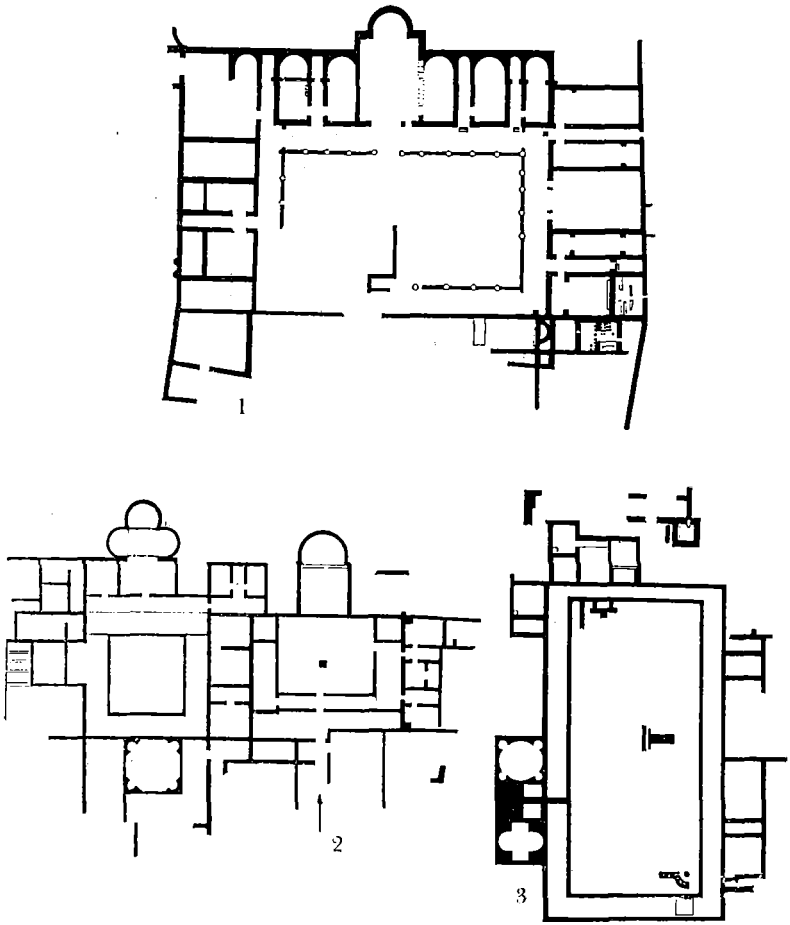


Figura 2
1. Villa de Cuevas de Soria, Dehesa de Soria (Soria).
2. Villa de Rioseco de Soria, Los Quintanares (Soria).
3. Villa de Santervás del Burgo, Los Villares (Soria).

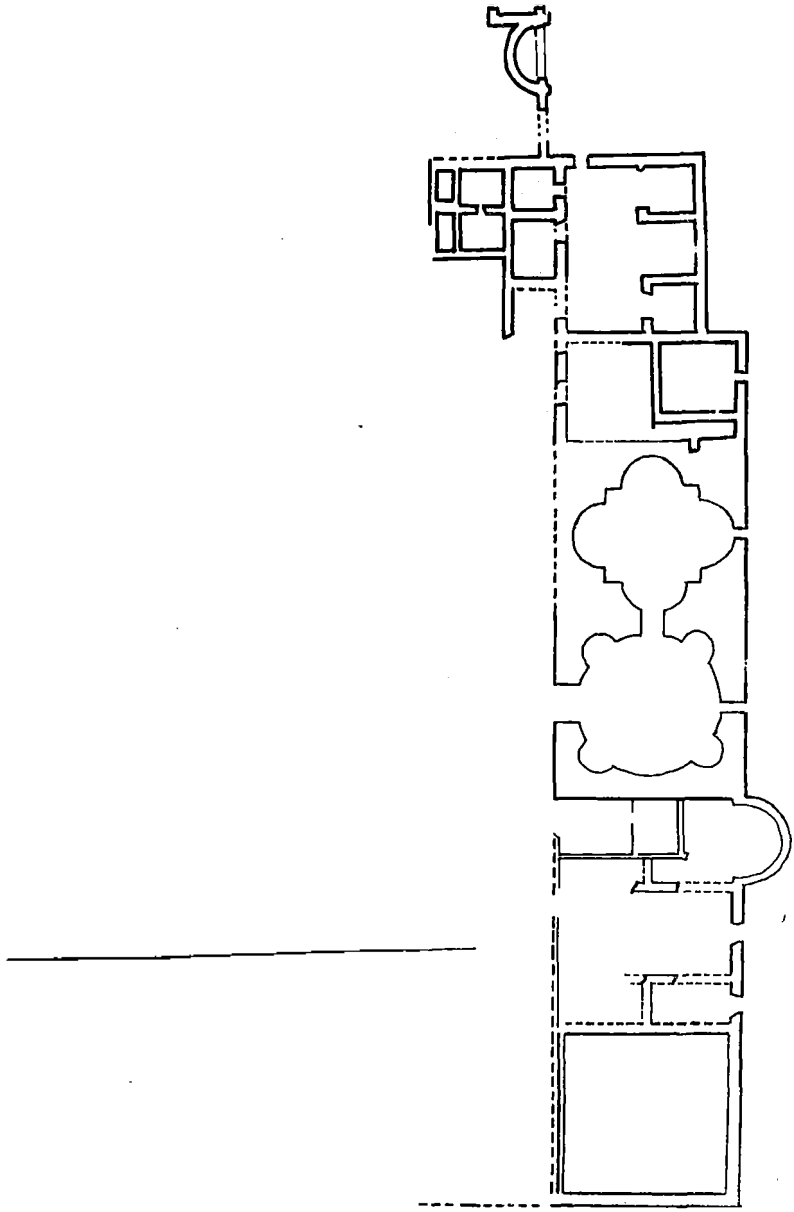


Figura 3. Villa Constantí, Centcelles (Tarragona).

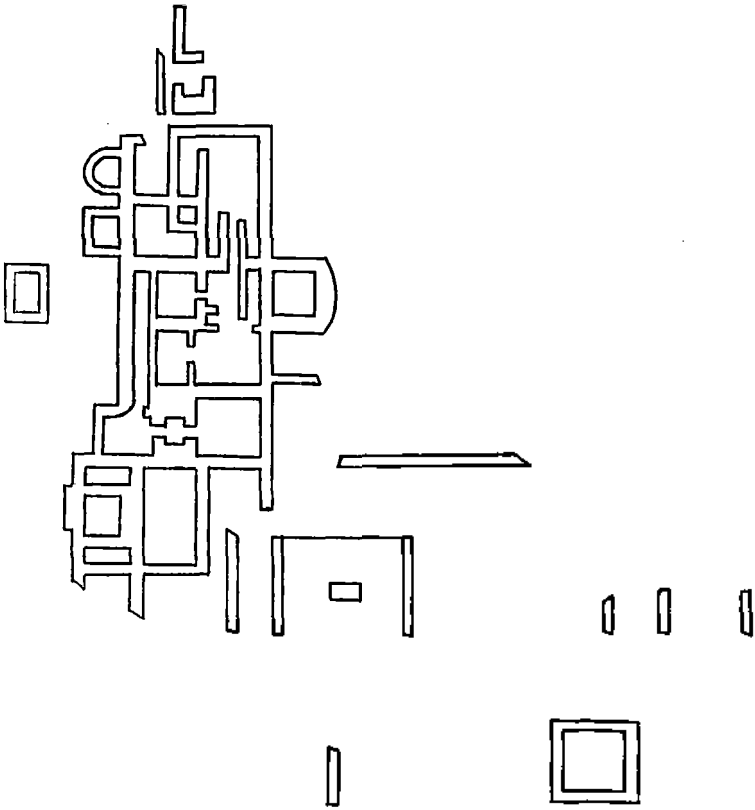


Figura 4. Villa de Calafell, El Vilarench (Tarragona).

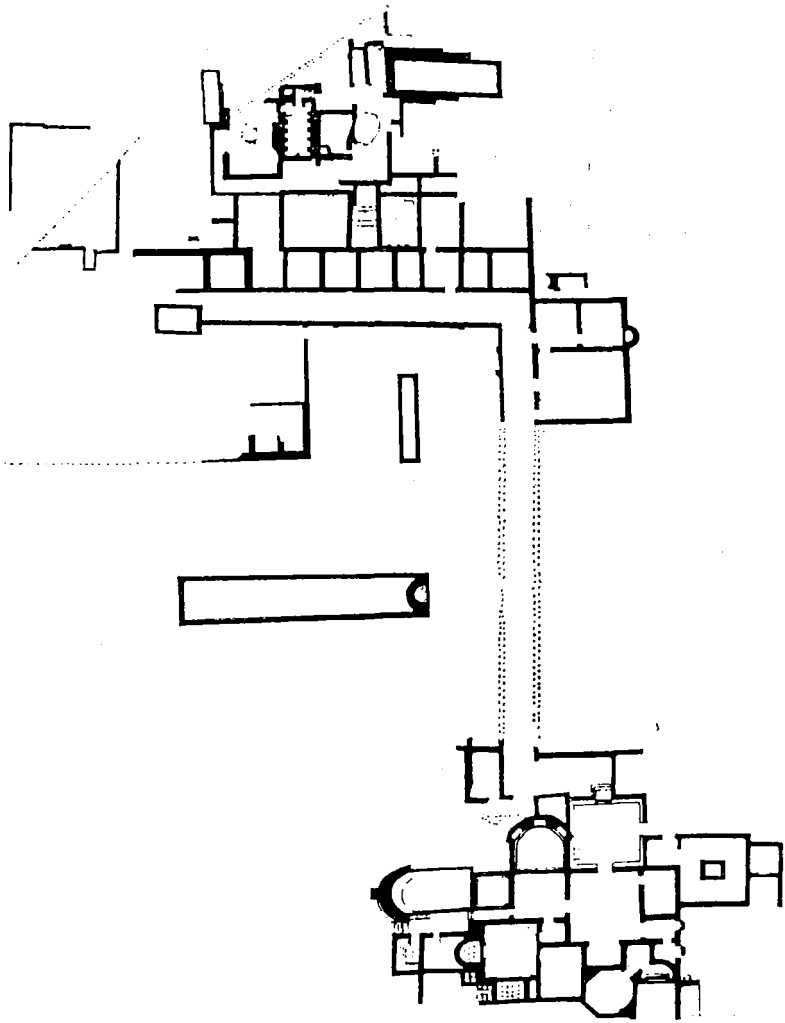


Figura 5. Villa de Altafulla, Els Munts (Tarragona).

Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven*, y en la *Historia Lausiaca* de Paladio

La *Vida de Melania*[1] es una cantera importante de datos, algunos muy significativos, sobre diversos problemas económicos y sociales del Bajo Imperio, a los que alude el autor de la *Vida*, Geroncio, con-

[1] Utilizamos la edición con excelente comentario de D. Gorce, *Vie de Sainte Melanie, Sources Chretiennes,* núm. 90, París, 1962; E. A. Clark, *The Life of Melania the Younger,* Nueva York, 1984, y la de Paladio, *La Storia Lausiaca* de G. J. M. Bartelink, 1974, con introducción de Ch. Mohrmann y buen comentario. Sobre este periodo en general, cfr. F. Altheim, *Niedergang der Alter Im Welt,* Francfort, 1952; A. Balil, «Aspectos sociales del Bajo Imperio», *Latomus,* 24, 1965, págs. 886 ss.: *Íd.,* «La España del Bajo Imperio: problemas y perspectivas de estudio en una nueva etapa de investigación», *Estudios Clásicos,* 57, 1967, págs. 175 ss.; J. M. Blázquez, *Estructura económica y social de Hispania durante la Anarquía Militar y el Bajo Imperio,* Madrid, 1964, *passim; Íd., La romanización* II, Madrid 1975, págs. 253 ss.; *Íd., Historia social y económica. La España romana (siglos III-V),* Madrid, 1975, págs. 49 ss.; «Conflicto y cambio en la Hispania del siglo IV», en *Congreso Internacional sobre el siglo IV* (en prensa); *Íd.,* «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V)», *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le Monde Ancien,* Bucarest-París, 1976, págs. 63 ss.; *Íd.,* «La Bética en el Bajo Imperio», *Latomus* 37, 1978, págs. 445 ss.; *Íd., Economía de la Hispania Romana,* Bilbao, 1978, págs. 485 ss.; *Íd, Historia Económica de la Hispania Romana,* Madrid, 1978, págs. 242 ss.; J. F. Rodríguez Nelia, «Aspectos del siglo III d. C. en Hispania», *HA* 2, 1972, págs. 179 ss.; A. Tovar y J. M. Blázquez, *Historia de la España Romana,* Madrid, 1975, págs. 319 ss.; L. Cracco Ruggini, «Strutture socioeconomiche della Spagna tardoromana», *Athenaeum* 43, 1965, págs. 442 ss.; P. de Palol, *Castilla la Vieja entre el Imperio Romano y el reino visigodo,* Valladolid, 1970. En general: M. Bloch y otros, *La transición del esclavismo al feudalismo,* Madrid, 1976; W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome,* Princeton, 1968; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 289-602,* Oxford, 1964;

temporáneo de los sucesos que narra y que trató a la protagonista. A este interés general, se añaden algunos otros, como que era Melania de procedencia hispana, que tenía posesiones en la Península Ibérica y que fue un personaje cristiano representativo de una época, siglos IV y V, y de una determinada capa social.

La *Historia Lausiaca* de Paladio, nacido en Galacia en 363 obispo de Hellenópolis en Bitinia y después de Aspuna en Galatia, gran amigo de S. Juan Crisóstomo, al que fue a defender a Roma, ante el papa Inocencio I, es una historia novelada de la vida de gran cantidad de ascetas.

Melania es conocida con el sobrenombre de la Joven, para diferenciarla de su abuela[2] del mismo nombre. Esta última, de *gens Antonia,* nacida en 349, era nieta (Paulin. *Epist.* 29.8; Rufin. *Apol.* 1.66), no hija, como afirman S. Jerónimo *(Chron.* a.474) y Paladio *(HL.* 46), del cónsul del año 341, llamado Antonio Marcelino; un hijo de éste, el consular Marcelino, había contraído matrimonio con una rica dama hispana: por esta razón afirma Paladio *(HL.* 46) que Melania la Vieja, era hispana de origen y al mismo tiempo romana.

Melania la Joven era, pues, de origen senatorial, como repite varias veces Geroncio en su vida, ya en el mismo prólogo, y un poco más adelante *(VM.* 1) la llama expresamente la primera dama del senado romano, lo que es una evidente exageración, debido al carácter panegirístico de que está teñida su bibliografía; también alude a sus parientes de la clase senatorial *(VM.* 12). Debido a su rango senatorial casó «con uno de los hombres más insignes de Roma», en frase de Paladio *(HL.* 61.1). Piniano, que pertenecía por nacimiento a la *gens Valeria,* era hijo de Valerio Severo, prefecto de Roma en 382; tenía el esposo, al casarse con Melania, 17 años. De este matrimonio nacieron dos hijos que murieron enseguida. Melania había contraído nupcias a la edad de 13 años *(HL.* 61.3) y vivió siete años en compañía de su esposo. Melania la Vieja se había casado, igualmente, con un varón, Valerio Máximo, que desempeñó un alto cargo *(HL.* 46.1). Probablemen-

---

Id., The Roman Economy. Studies in Ancient Economic and Administrative History, Oxford, 1974; R. Rémondon, *La crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio,* Barcelona, 1967; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire,* Brujas, 1959; M. A. Wes, *Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reiches,* Gravenhage, 1967. Sobre la extracción social del cristianismo primitivo, cfr. A. H. M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo, Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* Turín, 1968, págs. 21 ss.; R. M. Grant, *Early Christianity and Society,* Londres, 1978; R. A. Markus, *Christianity in the Roman World,* Londres, 1974.

[2] F. X. Murphy, «Melania the Elder, a Biographical Note», *Traditio* 5, 1947, págs. 59 ss.

te fue uno de los jefes del senado, enviado en 361 por la nobleza romana, en una embajada, a Constancio. A los 20 años se quedó viuda, según afirmación de Paladio. Tuvo tres hijos, de los que dos murieron poco más o menos al mismo tiempo que el padre (Hier. *Ep.* 39.5; Paulin. *Ep.* 29.8), viviendo un pequeño de nombre Valerio Publicola. Contrajo nupcias éste con Caeronia Albina, de cuyo matrimonio nació Melania la Joven.

Quedan bien reflejados en estos datos biográficos los enlaces familiares de la alta aristocracia senatorial de Roma, con ricas familias terratenientes, también pertenecientes a las más altas capas de la sociedad hispana. Además de todo el clan hispano, que intervino en la administración imperial alrededor de Teodosio y que ha sido bien estudiado por Chastagnol[3] y por Stroheker[4], que eran, sin duda, latifundistas en su patria, algunos de los cuales fueron, después de muertos, enterrados en sus tierras, como parece indicar bien el mausoleo de Pueblanueva, en la provincia de Toledo[5], que debe ser la tumba de un alto funcionario imperial. Se tiene conocimiento de otros enlaces matrimoniales con ricas hispanas, como el que efectuó Paulino, igualmente de familia senatorial, discípulo de Ausonio y futuro obispo de Nola en Italia, con una rica hispana. Hacia el año 390 recibió Paulino el bautismo de manos del obispo de Burdeos, Delfino; hacia el año 393, se convirtió con su esposa, de nombre Therasia, a la vida ascética, y fijaron su residencia en Hispania, donde fue ordenado sacerdote. En una carta, escrita en el año 394, que es la primera de su epistolario a su amigo Sulpicio Severo, abogado (Paulin. *Ep.* 5.5; 11.1), le comunica que ha liquidado parte de su patrimonio, que debía ser el de su esposa y que radicaba en la Península Ibérica. En el año 395 fue a Nola, donde se encontraba la tumba de S. Félix, ciudad de la que fue consagrado obispo y donde se dedicó, en compañía de su esposa a la vida ascética y a propagar el culto de su patrón S. Félix.

Se conocen otros datos sobre relaciones de los altos personajes de la sociedad de Roma con los terratenientes hispanos, con el propósito de que éstos les proporcionasen, de las yeguadas de sus fincas, caballos, que necesitaban en las carreras del circo, para celebrar el nombra-

---

[3] «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Théodosie», en *Les empereurs romains d'Espagne,* págs. 269 ss.

[4] «Spanische Senatoren der spaetroemischen und westgotischen Zeit», *MM* 4, 1964, págs. 108 ss.; *Íd.,* «Spanien im spaetroemischen Reich (284-475)», *AEArq* 45-47, 1972-1974, págs. 587 ss.

[5] H. Schlunk, «Der Sarkophag von Puebla Nueva, provincia de Toledo», *MM* 7, págs. 220 ss.

miento del prefecto de Roma. Todas estas relaciones quedan bien reflejadas en la correspondencia de Símmaco, escrita entre los años 397 y 401, con diferentes latifundistas hispanos *(Ep.* 58-68).

En esta época, las familias senatoriales hispanas fueron las que proporcionaron las figuras más significativas en el campo de la literatura, de la historia, de la administración o de la Iglesia: todas ellas son ya cristianas, aunque el cristianismo había progresado en el siglo IV, en la Península y fue más bien un fenómeno urbano y de las clases altas[6]. Como personajes típicos de esta capa social cabe recordar a Prudencio, a Prisciliano, a Orosio, que huyó hacia el año 414 de las invasiones bárbaras al Norte de África y que se refugió junto a San Agustín; al obispo Idacio (40), el historiador de estas funestas invasiones, que visitó hacia el 403 Chipre, Palestina y regresó por Alejandría a su patria y a los poetas Inconco y Merobaudes. A este último se le erigió una estatua en el Foro Trajano en el año 425. Este mismo fenómeno se repite en Galia, donde las primeras figuras en el campo de la literatura son ya cristianas y ricas, como Ausonio, Paulino de Nola, Sulpicio Severo o Sidonio Apolinar. El abuelo y el padre del último habían sido prefectos del pretorio de las Galias. Los mencionados personajes hispanos pertenecían a los estratos más elevados de la sociedad hispana, si no, no tiene explicación posible su cultura y sus muchos viajes. La misma Egeria o Eteria, si es que es de origen hispano, lo que es muy probable, era de familia senatorial, como lo indica bien claramente el recibimiento que se le hace en el Oriente por los monjes descrito por ella misma[7].

El concilio de Elvira, celebrado en la primera década del siglo IV, prueba que los cristianos pertenecían a las capas pudientes de la sociedad, pues poseían campos (canon XLIX), esclavos (cánones V y XLI), desempeñan cargos civiles y religiosos (canon III), y tenían vestidos de lujo, que se pueden prestar para las ceremonias (canon LVII).

La vida de Santa Melania da algunos datos muy preciosos sobre las posesiones de ésta. Las que había en territorio de la Península Ibérica procedían de la esposa, hispana, de Marcelo o Marcelino, *vir consularis*, el hijo de Antonio Marcelino, fincas que a través de Melania la Vieja pasaron a Melania la joven. Paladio *(HL.* 61.5) escribe sobre el particular: «vendidas sus fincas en Hispania, en Aquitania, en la legión de Tarragona y en la Galia, se reservó sólo las de Sicilia, Campania y

---

[6] J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e iberas*, Madrid, 1977, págs. 467 ss.; M. Díaz y Díaz, *La cristianización de Galicia, La romanización de Galia*, 1976, págs. 105 ss.

[7] *Itin. Aeth.* 3.

África y las utilizó para mantener los monasterios». De este texto se deduce que Melania tenía tierras en Hispania, en lugares que no se pueden determinar en el estado de nuestros conocimientos y concretamente en las proximidades de Tarragona, al igual que poseía otras, además de en Aquitania, en otros lugares de la Galia. También tenía, ella o su esposo, otras fincas en Numidia, que se vendieron igualmente *(VM.* 20).

No se conocen las fincas de Melania en Hispania, pero podían ser cualquiera de las muchas localizadas al norte del Ebro, como las de Liédana, Centcelles, Tossa del Mar, Torre Llauder, Ramalete o Fraga. No diferirían mucho de éstas. A título de ejemplo se describen brevemente algunas. Su extensión debía ser algo más pequeña que las de sur de Galia, que se ha calculado en 1.200 *iugera.*

Ausonio (III.1.21-24), en la segunda mitad del siglo IV, describe la *Civitas Vasatica,* finca de su propiedad, en la *Nouempopulonia,* próxima a Navarra. Esta finca tenía 1.050 *iugera,* de los que 200 se dedicaban a tierras de labor, 100 a viñas, 50 a prados y 700 a montes. En Navarra, Caro Baroja se inclina a pensar que la propiedad era algo menor, oscilando entre 500 y 1.000 hectáreas. Los grandes latifundios no se encontraban en el norte de Hispania, sino en el centro.

La misma toponimia indica una gran dispersión de *fundi,* lo que prueba que la propiedad estaba relativamente dividida. En la zona alavesa del llano y en el valle del Cuartango hay un tipo de caserío muy distinto del de la montaña de Guipúzcoa, caracterizado por tener una columnata a lo largo de la fachada formando galería, tal como son las reconstrucciones de las *villae rusticae* de la Galia, Germania y Britania. Posiblemente no está reñida la existencia de estos *fundi* de origen romano con la conservación de estructuras sociales y económicas prerromanas y con la perduración de la lengua.

Mayor luz arrojan sobre los *fundi* las excavaciones arqueológicas. Pero también conservamos algunas representaciones de *villae* en mosaicos o pinturas del Bajo Imperio, como la pintada en Centcelles, con planta rectangular, tejado a dos vertientes, puertas y ventanas rectangulares y dos pisos; en la cúpula de este edificio se ve otra gran casa de campo con entrada debajo de un frontón-torre rectangular con ventanas y un cuerpo de edificio, también con ventanas. En el mosaico de Arróniz se ven tres *villae* en una sola planta, cada una de las cuales se parece a la *villa* pintada en Centcelles, separadas por torres; pero los cartones de estos mosaicos debían de ser africanos, pues en ellos aparecen palmeras.

Las *villae* más interesantes escavadas en esta provincia *Tarraconen-*

sis son las de Saldaña, en Palencia; Liédena y del Ramalete, en Navarra; Fraga, en Huesca; la de Sábada, en Zaragoza; la grandiosa de Centcelles, en Tarragona; Tossa de Mar, en Gerona, y numerosas en el interior de Cataluña (Maresme, Penedés, comarca de Lérida, etc.).

En la *villa* de Liédena hubo dos edificios superpuestos, uno inferior y de área más reducida y el superior, de ejes 76 por 168 metros, que cubría aproximadamente una hectárea de terreno. Este segundo edificio se amplió en cuatro momentos sucesivos. La primitiva *villa* estaba formada por un gran espacio rectangular de 48 por 112 metros de ejes, con gran salón central y, adosado por el lado sur, un cuerpo de almacenes y próximo un edificio termal. La *villa* más reciente consta de peristilo con pozo y recogida de aguas, que mide 10,45 por 9,22 metros; debió de ser construida, a juzgar por las monedas recogidas, en época constantiniana y, posiblemente, en su primer tercio: está rodeado por galerías pavimentadas con mosaicos geométricos, varias habitaciones (algunas de las cuales debieron de servir de almacén de vino) y un estanque. En el ángulo suroeste del edificio, del siglo IV, hay varias dependencias agrícolas coetáneas. Al poniente del edificio quedan las termas, con *apodyterium, tepidarium, frigidarium* y *caldarium,* sobre el *hypocaustum.* La *villa* sufrió posteriormente una ampliación. En cuanto al conjunto del gran patio oriental, con 44 habitaciones. Taracena, su excavador, piensa en un edificio para el acuartelamiento de tropas, pues por Claudiano *(In Ruf.* 16ss) y por Sinesio *(De regn.* 15) se sabe que algunas *villae* tenían su propia guarnición; ésta también tenía, al parecer, una torre. Al este de la *villa* se encontraba el mausoleo. Los datos que aquí más interesan son la existencia de un lagar y trujal, la presencia de dos molinos de tradición indígena para triturar cereales y de varios dolia, algunos de los cuales, los untados de pez por dentro, sin duda, contenían vino, y los otros cereales. También se han recogido varias podaderas. Se trata, pues de una explotación agrícola muy completa en todas sus construcciones, cuyo dueño era rico, como indica la gran cantidad de mosaicos; la explotación era de tal envergadura que posiblemente tenía guarnición propia para su defensa en tiempos de revueltas, de saqueos, rapiñas e invasiones. La *villa* se abandonó en el siglo III y volvió a habitarse en el siglo IV, reutilizando la primera mansión, con unas dependencias de mucha mayor envergadura, especialmente en lo referente a dependencias de servicios y explotación agrícola. En esta última época se construye una galería y se pavimenta con mosaicos, aunque la mayoría de los de la *villa* son del siglo II.

La *villa* de Centcelles consta de baños, de una sala abovedada y de

un sector destinado a vivienda, siendo parte integral de esta *villa* tanto la sala cuadrilobular como la cúpula. Tenía también una cripta. Esta gran *villa* se asienta sobre otra más antigua, que existió hasta entrado el siglo III. Todo el proyecto de Centcelles es de inspiración local, y su fecha es constantiniana tardía. Centcelles, sin embargo, no es un producto provincial, sino un grandioso monumento artístico de la época romana tardía, quizá la tumba de Constante, muerto en el año 350, como piensa Schlunk. A pesar de ello, su carácter de *villa* de explotación agrícola queda bien patente en los gigantescos *dolia* semienterrados, descubiertos *in situ*. Estos *dolia* eran los que recibían los frutos de la tierra, como los tres gigantescos racimos que lleva en su derecha el genio del otoño en Centcelles.

En la costa mediterránea, una de las *villae* más importantes es la de Tossa de Mar, que tiene molino, lagar y almacén de grandes dimensiones y forma rectangular, con las aristas para recoger líquidos; en el centro se encontraron los sillares sobre los que descansa una máquina agrícola, una prensa de aceite probablemente. Tiene extensas construcciones que servirían para la preparación del aceite de oliva, unas para molienda y otras para depósitos. En una de ellas se ve la piedra de la prensa con dos agujeros, correspondientes a los palos que la sostenían. En este lugar se recogieron fragmentos de *dolia* y ánforas; como instrumentos de trabajo, se halló una azada triangular. Una de las habitaciones excavadas parece ser una cochera y otra una cocina. También han aparecido otras dependencias que quizá sean las viviendas de los esclavos. Las laderas de las montañas que rodean esta villa serían olivares y en la parte más baja, en los valles, los viñedos alternarían con los trigales; indiscutiblemente, la economía del dueño de estos fundos era una economía de gran producción, intercambio y comercio. El dueño, cuyo nombre se conoce por un mosaico, *Vitalis*, exportaría a Italia aceite, vino, cereales y salazones, pues se han recogido en la piscina restos de conservas en cantidades considerables. Cerca de esta *villa rústica* estaba la *villa urbana* o morada del dueño, con cámara de pavimento de mosaicos (uno de ellos es el retrato del propietario), precedida, al parecer, de una galería cubierta. A continuación siguen las instalaciones del *hypocaustum*, con su horno, la piscina y la bañera, hallándose después el corredor o patio y un grupo final compuesto por los dormitorios.

Recientemente ha sido excavada una *villa* en la Torre Llauder en Mataró, con *atrium*, decoradas las paredes con pinturas y estucos de colores y un zócalo de poca altura, formado por piezas de mármol de distintas clases y tamaños; tiene dos pasillos pavimentados con mosai-

cos de temas geométricos, *impluvium* entre ellos con desagüe, varias estancias, *triclinium* y *tablinum* con magnífico mosaico marmóreo polícromo. Todos los mosaicos son de temas geoméricos. La villa tiene horno y termas más otras dependencias anejas y piscinas. Comenzó a ser habitada en el siglo I y siguió en uso hasta el siglo V, fecha cuando fue incendiada y saqueada; en una habitación se descubrieron los esqueletos de dos personas. En el siglo IV se levantó sobre el *tablinum* una basílica, lo que indica la cristianización de sus habitantes. Algún material señala bien el régimen económico de la *villa,* como las pesas de telar y fusayolas, que prueban una industria textil de fabricación privada. Se fabricaba el vidrio en la propia *villa,* donde han aparecido residuos con escorias; también hay restos de fundición.

Otros objetos señalan bien la economía agrícola y ganadera de este tipo de *villae,* tales como los molinos, con agujero en el centro para ser movidos a mano; los tapones de ánforas; instrumentos agrícolas como tridentes, picos de doble corte, hoz, azada, etc. La importancia de la ganadería está indicada por una herradura de caballo y por un cencerro. Muy significativos son los residuos de comidas, como huesos de jabalí, cerdo, ternera, cordero, cabra, liebre, conejo y aves diversas. Abundan también los residuos de marisco, como ostras, almejas, conchas diversas y caracolas de mar. Estas *villae* situadas al sur de los Pirineos no serían muy diferentes, en cuanto a producción, de las situadas al otro lado de los Pirineos, descritas por Sidonio Apolinar *(Ep.* 2.2, 4.21, 8.4); sus tierras bajas estaban recubiertas de *villae* y de cultivos de toda clase; las montañas, de pastos para el ganado; las colinas, de viñedos y olivares; el bosque era abundante también. Los *fundi* lindaban unos con otros.

Los literatos hispanos del Bajo Imperio no dejaron ninguna descripción de villas de la Península Ibérica[8], pero no debían ser, por lo menos, los asentados entre el río Ebro y los Pirineos, muy diferentes de las del sur de Galia. Sidonio Apolinar *(Carm.* 22) describe magníficamente la finca de un aristócrata galo romano, de finales del siglo V, el *Burgus Pontitus Leontius,* propiedad de un gran latifundista de Borde-

[8] J. Fontaine, «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénénne au siècle de Théodose», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 4, 1944, págs. 241 ss.; *Id.,* «L'affaire priscilien ou l'ère des nouveaux Catiline. Observations sur le "Sallustianisme" de Sulpice Sevère», *Festschrift on Honor of the Reverend Joseph M.-F. Marique SJ.,* Worcester, 1975, págs. 355 ss.; *Id.,* «Valeurs antiques et Valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV siècle occidentale», *Mélanges Daniélou,* París, 1972, págs. 571 ss.; *Id.,* «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IVe et Ve siècles», *Assimilation,* páginas 301 ss.

lais. Estaba situada en la Dordoña. Las fincas de Melania serían parecidas.

La descripción de Sidonio Apolinar es la siguiente:

> Y para que las generaciones futuras no puedan concebir duda alguna sobre la identidad del fundador, se ha colocado a la entrada una piedra, que indica los nombres de quienes proyectaron los edificios. Muy cerca hay agua, que limpia las huellas de los pasos, mientras que su amplia corriente elimina el barro. Un muro cubierto de losas de mármol asciende hasta las cubiertas doradas, e imposible sería ocultar estos materiales, pues la opulenta riqueza de esta casa se niega a permanecer ignorada, y desvela sus bienes en la propia forma de cubrir su tejado. Tras esta portada, y comunicando con dos edificios, se levantan dos galerías de un pórtico desconocido por las dos Osas. Sobre la galería del fondo, que asciende en pendiente suave, se encuentran las habitaciones angulares, que toman un aspecto curvo, de tal forma que, desde sus esquinas simétricas, contemplan ligeramente la bien dicha galería. De esta forma, el mismo edificio puede contemplar el sol naciente desde su extremo curvo de la derecha, enfrentarse al mediodía con el centro de su fachada, y ver el crepúsculo desde la izquierda. Ningún inconveniente tiene esta triple orientación, sino que, por el contrario, el atrio en forma de media luna aprovecha totalmente el sol...
>
> Más arriba se levantan los depósitos de cereales, con sus extensos y largos edificios, que resultan pese a todo escasos ante la abundancia de las cosechas. Aquí llegará todo lo que cultivan el calabrés y el activo apulio, los ricos granos que maduran para engrosar los montones de trigo de Leontium, todo cuanto el Gárgaro entrega al surco de Mygdonia, todo lo que la ática Eleusis, que veneraba a Ceres con secretas danzas, guardaba para su hijo Triptólemo, en los lejanos tiempos en que los hombres olvidaron las bellotas, dando fin a la edad de oro mientras recibían las cosechas. En la zona norte se levanta un póstico estival, al que llega un suave calor de las termas de invierno, templándose así temporalmente. Este sector alejado se encuentra, claro está, especialmente preparado contra el frío, pues un lugar alejado de las fauces de Leo soporta mal la rabia de la Osa Lycaonia. Las termas de arriba se nutren del agua de un río lejano; este agua, al proceder de un lugar más elevado, cae en cascada por la montaña y, captada en anchos canales, se distribuye mediante profundas canalizaciones. Del lado del poniente, tras los oscuros graneros, se encuentran la casa de invierno de los dueños: allí chisporrotea un buen fuego que devora cuantas astillas le traen; oleadas de aire caliente salen de la incandescendia y circulan por los tubos de la chimenea para, una vez perdida su violencia, extenderse por todo el edificio difundiendo un calor moderado. Contiguo a este

edificio puede verse un taller de tejido; el fundador, audazmente, lo ha proyectado en el estilo del templo de Palas. En este santuario, dirá un día la fama, era donde la irreprochable esposa del noble Leontius, que entre todas las mujeres entradas en la familia Pontia fue la que más deseó compartir la suerte de su ilustre marido, hilaba la lana de los husos sirios, trenzaba los hilos de seda sobre ligeros juncos, o hilaba con el bien templado metal, engrosando el huso con hilos de oro. Detrás de esta construcción, y sobre un conjunto de paneles, se despliega una brillante composición que recuerda los orígenes de los judíos circuncisos. Tal pintura resplandece eternamente: el tiempo no ha deteriorado sus colores ni afeado su dibujo.

Vuélvete a la izquierda: he aquí que te recibe un amplio pórtico; está cubierto con bóveda, y sus galerías son rectilíneas. Casi colgando del borde de una pendiente abrupta, se yergue un bosque pétreo, compuesto de apretadas columnas. Por ahí se entra en un alto comedor, con puerta de doble batiente. Al lado se encuentra una conducción realizada en metal fundido; el agua cae desde arriba a un pilón situado delante de la puerta, y los peces que han seguido el canal se encuentran nadando en un comedor... agitado por el oleaje. Muy cerca, al alcance de la casa acostumbran colocar su lecho para comer en invierno. Muchas veces, sentado en su parte más alta, que es visible desde lejos, podré contemplar la montaña, cara a nuestras Musas a la vez que a las cabras; me pasearé entre los frondosos laureles, y allí creeré que la temblorosa Dafne cree en mí. Si por entonces ocurre que vuelvas tus pisadas hacia las dos Osas, para ir al templo del mayor de todos los dioses, podrás sentir a tu paso los perfumes de la bodega y la despensa, con sus mezcladas delicias. Te sentirás, hermano, perfectamente halagado.

Ausonio en sus *Obras personales* (12.2) también celebró una pequeña heredad, situada en la región de Bazar, en los siguientes términos:

Salve, pequeña heredad, reino de mis antepasados, cultivada por mi bisabuelo, mi abuelo y mi padre, y entregada, ya vieja, a mí por este último, cuando su muerte prematura llegó. ¡Ay! No deseaba gozar de ti con tanta premura. Sin duda es normal la sucesión del padre, pero la posesión a su lado constituye una suerte más agradable para los corazones piadosos. Sobre mí caen ahora el trabajo y las preocupaciones; antes sólo me tocaba el placer, mientras que mi padre se ocupaba del resto. Pequeña heredad eres, hay que confesarlo, pero nada hay pequeño para quien tiene un alma ajustada, un alma, digamos, de una sola pieza. Pienso en efecto que el objeto debe depender del espíritu, y no el espíritu del objeto. Creso desea todo, Diógenes, nada; Aristipo siembra su oro en medio de las

Syrtes, y a Midas no le basta todo el oro de Lidia. Quien no pone límites a sus deseos, no los pone tampoco a sus riquezas. No hay otra medida para los bienes que la fijada por el espíritu.

Pero este dominio mío ¿qué extensión tiene? Entérate, para conocerme y para conocerte también a ti mismo, si es que puedes. Que bastante difícil es conocerte: tan pronto como se lee la frase «conócete a ti mismo», se olvida. Cultivo doscientas yugadas de sembrados, cien yugadas de viña, y la mitad de pradera; la extensión que ocupan los bosques excede al doble de la de prados, viñedos y tierras de labor. Mis labradores no son excesivos, pero tampoco escasos. Cerca tengo una fuente, un pequeño pozo, y un río navegable de aguas puras, que a impulsos de la marea me lleva y me vuelve a traer. Siempre almacena cosechas para dos años, pues quien no tiene grandes reservas se expone con prontitud al hambre. Mi finca no está ni lejos ni cerca de la ciudad: así puedo gozar de mis bienes sin tener que soportar las multitudes, y, cuando el aburrimiento me impulsa a cambiar de lugar, me entretengo alternativamente en la ciudad y en el campo.

Estos latifundistas romanos poseían, como indica este párrafo de Paladio, posesiones en diferentes diócesis del Imperio.

La familia de Melania no era la única familia senatorial con patrimonio de fincas en Hispania, en estos años de finales del siglo IV, pues, Helpidio, entre los años 382-383, vendió una finca en la Península Ibérica (Symm. *Ep.* 5.56). El caso de la fabulosa riqueza de Melania no era tampoco aislado dentro de su familia, ya que su primo, Petronio Probo, al decir del historiador Ammiano Marcelino (27.11.1) poseía fincas en todas las partes del mundo. El nieto de Ausonio, Paulino de Pella, era el dueño de grandes extensiones de tierra en Galia, en las proximidades de Marsella y en Grecia, en Pella; de esta región le vino su sobrenombre.

La vida de Melania ofrece algún dato más sobre el capital, como es citar las posesiones, además de en Hispania, en Campania, en Sicilia y en África, en Mauritania, en Bretaña y en otros países *(VM.* 11), y conservar algunos detalles sobre la venta de los bienes, cuales son que el hermano de Piniano, Severo y otros parientes de rango senatorial, se opusieron a la venta de las posesiones *(VM.* 10.12), lo que, como comenta Gorce, parece señalar que la mayoría de las fincas procedían de la familia del esposo. Paladio, por su parte, en su *Historia Lausiaca* (54.4-5) indica que fue su abuela, Melania la Vieja, la que convenció a su nieta y al esposo Piniano, a deshacerse de sus bienes y alude también a la oposición feroz de los senadores y de sus esposas a esta decisión, aparentemente tan descabellada.

Esta oposición venía motivada, además de por la avaricia por heredar las tierras de los parientes, por la prohibición de que el patrimonio de las familias senatoriales saliese fuera de la familia, o al menos se mantuviera dentro de la clase senatorial *(CT.* VI.2.8). Esta norma era general. San Antonio *(VA.* 2) tampoco pudo vender sus bienes en provecho de las necesidades, sino que su propiedad funcional fue abandonada por el santo, en provecho de la comunidad de la que procedía. En el caso de Melania acudió ésta directamente a la emperatriz. Serena, quien se dirigió personalmente al propio emperador Honorio *(VM.* 12), que «decreto que en cada provincia los bienes fueran vendidos bajo la responsabilidad de los gobernadores y de los magistrados y que bajo su responsabilidad le fuera enviado el valor». De este modo se desbarató la fortuna de Melania y de su esposo; más adelante se indicará en qué se gastó el producto de la venta, que fue por lo menos hecha en dos etapas diferentes. Un caso parecido es la venta de los bienes de Paulino de Nola y de su esposa, como ya indicó Gorce, que fueron vendidos por medio de los corredores de fincas. Ausonio, en una carta *(Ep.* 25.115) se lamentaba al ver las numerosas posesiones repartidas entre cien nuevos propietarios, lo que indica que en estos dos casos las tierras no permanecieron en posesión de sus respectivas familias. A la emperatriz *(VM.* 10) regalaron, al acudir a ella, una colección de estatuas muy valiosas. En el Bajo Imperio, según afirma Prudencio *(Contr. Symm.* 1.503), al igual que a finales de la República Romana, como resultado del saqueo de las ciudades griegas (Plut. *Marc.* 21; *Aeur.* 31 ss.; año 34, 52; 39, 6; 45, 40 ss.) las casas de los senadores eran verdaderos museos. A este respecto recuerda el comentarista de la *Vida de Melania* que en Constantinopla, la mansión de Lauso guardaba entre otras obras cumbres del arte antiguo, un Zeus crisoelefantino, esculpido por Fidias para Olimpia y la Afrodita de Cnido, de Praxíteles. Estos tesoros artísticos, procedentes de templos, seguramente, se destruyeron en el incendio de Constantinopla acaecido en tiempos de los emperadores León y Basilisco. La casa de Roma no la pudieron vender *(VM.* 10) pues, después del saqueo de los bárbaros de Alarico, que tuvo lugar el 24 de agosto del 410, estaba incendiada. El historiador Olimpiodoro (Tr. 7) ha descrito el lujo de una casa romana de la época, del tipo de la de Melania:

> Cada una de las grandes casas de Roma contenía en su interior todo cuanto podía poseer una ciudad de importancia modesta: un hipódromo, foros, templos, fuentes, varios baños. Una sola casa era una ciudad entera...

Muchas casas romanas recibían de sus fincas una renta anual de unas 4.000 libras de oro, y ello sin contar el trigo, el vino y otros productos que, una vez vendidos, proporcionaban una cantidad semejante al tercio de la indicada en oro. Las casas de Roma que, tras estas primeras, ocupaban un segundo puesto, gozaban de una renta de entre 1.000 y 1.500 libras de oro. Cuando Probo, el hijo de Olibrio, ejerció su pretura en los tiempos de la tiranía de Juan, sus gastos ascendieron a 1.200 libras de oro. Por su parte, el orador Símmaco, que fue sin embargo uno de los senadores más modestos, gastó dos mil libras cuando su hijo Símmaco fue investido con la pretura antes de la caída de Roma. Máximo, uno de los ricos, pagó 4.000 libras por la pretura de su hijo. Los juegos que ofrecían los pretores duraban siete días.

En la primera venta de bienes no se desprendieron de todos, pues, el biógrafo *(VM.* 19) indica más adelante, que con los restos de los bienes de Roma, «socorrieron a todo el mundo, en Mesopotamia, en Siria, en toda Palestina, en Egipto y en la Pentápolis». Al abandonar Roma para marchar a África, el prefecto de la ciudad, que se llamaba Gabinio Bárbaro Pompeiano, que era pagano, de acuerdo con el senado, decidió que los bienes fueran al tesoro público *(VM.* 19). La decisión no se llevó a efecto porque el pueblo se amotinó contra el prefecto por falta de pan, debido al cerco que Alarico había impuesto a la ciudad de Roma y fue asesinado en plena ciudad. Quizás esta decisión de ingresar en el tesoro público los bienes de Melania está en relación con la cantidad que los senadores debían pagar (Zos. *Hist.* 5.39-41) para verse libre Roma del saqueo de las hordas de Alarico.

Geroncio describe la venta de los bienes de Melania en la Península Ibérica en los siguientes términos *(VM.* 37): «Por culpa de la invasión bárbara no pudieron (Melania y su esposo) liquidar todas sus tierras, por lo que quedaron algunas sin vender; un fiel, al que Dios estimuló el corazón, pudo vender una parte en las regiones de Hispania, que estaban en paz. Obtenido un poco de oro, lo llevó a los bienaventurados en Jerusalén.» Este párrafo es importante por señalar la fecha de la venta de los latifundios de Melania; la venta comenzó hacia el año 399, en que se fecha el viaje de Melania la Vieja a Roma. La penetración de los suevos, de los vándalos y de los alanos en la Península interrumpió la operación durante unos cuantos años, debido a las continuas incursiones de saqueo y a las luchas intestinas; la venta continuó en el año 419, en que, como señala Gorce[9], los romanos logra-

[9] *Op. cit.*, pág. 197, núm. 4.

ron poner orden en los asuntos de Hispania. Melania la Vieja desbarató también su patrimonio, lo que explica satisfactoriamente que aconsejase a su nieta a hacer lo mismo. Paladio *(HL.* 46.2) informa que «vendió en Alejandría sus bienes, los convirtió en monedas de oro y se adentró en el Monte de Nitria para encontrarse con los padres del desierto, como Pambo y Arsisio, el gran Serapión, Pafnucio, Isidoro el confesor, obispo de Hermópolis y Dióscoro. Melania la Vieja se entretuvo con ellos seis meses, recorriendo el desierto y visitando a todos los santos».

El autor de la *Vida* ha conservado datos muy interesantes sobre las rentas del matrimonio, de Melania y de su esposo. Estas cifras son importantes para conocer los ingresos de los grandes terratenientes del Bajo Imperio, con posesiones en muchas diferentes provincias. Las cifras son de gran valor por proceder de un personaje del círculo de Melania, que convivió con ella y que se ha supuesto con buenos argumentos que era Geroncio, citado por Cirilo de Scitópolis, que figura como sucesor de Melania *(V. Euth.* 27; *V. Sab.* 30), y que dirigió durante cuarenta y cinco años los monasterios, fundados por la santa *(V. Euth.* 45). Geroncio *(VM.* 15) afirma, como dato oído a Piniano (el texto latino se refiere a su esposa), que «los ingresos anuales alcanzaban la suma de 12 miríadas de oro, más o menos, sin contar los bienes propios, procedentes de su esposa. En cuanto a los bienes mobiliarios eran tan importantes que no se les podía calcular», y más adelante *(VM.* 17) pone en boca de su biografiada esta frase: «Un día que habíamos reunido una suma de oro inmensa e innumerable...» Se supone que esta cifra está calculada en monedas de oro, o sea en sólidos áureos y no en libras de oro.

El dinero se lo gastaron los esposos en limosnas, en sostener monasterios y en el culto. También se conservan datos interesantes en la *Vida* a este respecto. La asistencia pública había caído en esta época en manos de la Iglesia y grandes sumas proporcionadas por los cristianos ricos se dedicaban al mantenimiento de los pobres. Ya a los comienzos de la biografía de la santa se lee este párrafo *(VM.* 9): «adoptaron esta práctica, visitaban todos los enfermos sin excepción, para socorrerles, albergaban los extranjeros de paso, y no les dejaban partir hasta que tuviesen muchas provisiones para el viaje. A los necesitados y a los pobres los asistían con generosidad. Visitaban las cárceles y las minas, libertaban a los detenidos por deudas, proporcionándoles el dinero necesario. A ejemplo de Job, el bienaventurado servidor del Señor, su puesta estaba abierta a todo impotente». Esta párrafo es importante por señalar bien claramente el feroz contraste entre las diferentes ca-

pas de la población en el Bajo Imperio. Nunca en la historia de la humanidad hubo tal riqueza acumulada en tan pocas manos, ni la miseria estuvo más extendida por todas partes. Es interesante la alusión a los detenidos por deudas, como resultado de la desastrosa situación económica. Al parecer, Geroncio se refiere a limosnas dadas en las proximidades de Roma, ya que los protagonistas no habían partido todavía para África. El caso de este matrimonio no era único: a este respecto el comentarista de la *Vida de Melania* recuerda el caso narrado por Jerónimo *(Ep.* 66.5) de su amigo, el senador Pammaquio, de cuya casa escribe el santo: «fores, quae prius salutantium turbas uomebant, nunc a miseris obsidentur», y que en la desembocadura del Tíber, en *Portus Romanus,* se levantó un hospital, de la categoría del que San Basilio erigió en su ciudad natal, Cesárea, en Capadocia, o del que construyó San Juan Crisóstomo.

Más adelante, Geroncio *(VM.* 15) proporciona varias noticias más concretas, como que «enviaron a diferentes países a uno cuatro miriadas (de monedas), a otro tres, o otro dos y a uno, una, según lo que el Señor les sugería hacer», y que *(VM.* 17) «enviaron para el servicio de los pobres y de los santos cuarenta y cinco mil libras de oro», que, según el texto ya citado *(VM.* 19), su caridad se extendía a Mesopotamia, a Siria, a Palestina, a Egipto y a la Pentápolis, a todo Oriente y a Occidente. Paladio, por su parte *(HL.* 61.4-5) conserva algunas cifras de la cuantía de estas limosnas, sin puntualizar si se refieren a dinero entregado para repartir a los pobres, o para sostener los monasterios, posiblemente se dedicaba a ambos fines: «confió el oro y la plata a un presbítero, Paulo, monje de Dalmacia; envió al Oriente por mar, a Egipto y a la Tebaida, diez mil monedas, a Antioquía y a las regiones dependientes diez mil, a Palestina quince mil, diez mil a las iglesias de la isla y a los desterrados de sus sedes: entre las iglesias de Occidente repartió una suma equivalente». Con el dinero de la venta de las posesiones de Numidia, Mauritania y de África, posiblemente se trata de África Proconsular, socorrieron a los pobres y liberaron a los prisioneros *(VM.* 20). Melania *(VM.* 30) «estimulaba a sus amigos a dar limosnas. Ellos se las encomendaban a ella, que las distribuía según el deseo de los donantes. En Jerusalén, en Santa Anastasia, no queriendo distribuir con sus propias manos el oro que les quedaba, lo entregaron a los encargados de la administración de los pobres». Este texto alude a la administración dentro de la Iglesia, encargada del cuidado de los pobres. Su biógrafo pone, en esta ocasión, en boca de Melania estas palabras dichas expresamente a él: «Al principio de nuestra estancia teníamos el proyecto de escribirnos en el registro eclesiástico y de ali-

mentarnos oficialmente con los pobres», lo que indica bien el funcionamiento dentro de la Iglesia de este socorro[10].

En el final de la Antigüedad, el Imperio se llenó de gentes ociosas que vivían en la más absoluta indigencia de la caridad cristiana, en gran parte. El problema arrancaba de la crisis del siglo III y de las medidas fiscales de Diocleciano, que con las nuevas contribuciones arruinaron a las capas bajas de la sociedad, en opinión de Lactancio, contemporáneo de los sucesos que narra *(De mort. pers.* 7), y de Constantino, según Zósimo (2.38). Lactancio afirma:

> En efecto, asoció tres príncipes a su poder, dividió el mundo en cuatro partes y multiplicó proporcionalmente el número de los ejércitos, pues cada uno de los emperadores se esforzaba en poseer muchas más tropas que las que tuvieran sus predecesores cuando dirigían solos el estado. El número de las personas que cobraban había llegado a superar al de las que podían pagar impuestos de una forma tal que, una vez agotadas las posibilidades de los colonos por el tremendo peso de las contribuciones, las tierras iban siendo abandonadas y volvían al estado de bosque. Para que ningún rincón escapase al dominio del terror, también las provincias fueron cortadas en trozos: múltiples gobernadores, numerosas oficinas pasaron a ocuparse cada cual de una comarca, casi de una ciudad; y lo mismo puede decirse de los tesoreros-contables, de los jefes de servicio y de los vicarios de los prefectos; y sin embargo, bien raro era ver a toda esa gente ocuparse de asuntos civiles: no se mostraban diligentes más que a la hora de condenar y proscribir; y en cuanto a exigir para el fisco innumerables contribuciones, no diré que era su ocupación más común, sino su perpetua ocupación; y tales «exacciones» venían acompañadas por intolerables.
>
> Igual de insoportable resulta todo lo relativo a la entrega de reclutas. El dicho emperador, con su insaciable avaricia, no quería jamás ver disminuir sus tesoros, sino que, constantemente, almacenaba cosechas y fondos extraordinarios para conservar intactas las reservas acumuladas.

El párrafo de Zósimo no es menos claro:

> Constantino continuó despilfarrando los tributos con regalos innecesarios a hombres indignos e inútiles; oprimía al que pagaba los impuestos, enriquecía, por el contrario, al que no podía serle de provecho. Creía que la prodigalidad era un título de honor. Impu-

[10] A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Londres, 1968, en general.

so tributos en oro y en plata a todos los que en cualquier parte del mundo se dedicaban al comercio o vendían algo en la ciudad. Hasta los más humildes fueron sometidos a tributos. Ni siquiera exceptuó a las desgraciadas prostitutas. Después de cuatro años, cuando había que pagar los tributos en todas las ciudades, resonaban llantos y lamentos. Se castigaba con azotes y se torturaba a los que por ser muy pobres no podían soportar una multa. Las madres llegaban a vender a sus propios hijos y los padres prostituían a las hijas. Las ganancias de estas actividades eran entregadas a los recaudadores del crisargiro. Queriendo ocasionar algunas preocupaciones a los que eran de buenas familias, los elevó a la dignidad de pretor y con el pretexto del cargo, les pidió un pesado tributo en plata. Cuando llegaban a las ciudades los recaudadores de tributos, se podían asistir a una huida general a tierras extranjeras. Temían arruinar su patrimonio, si obtenían alguna dignidad. Hizo registrar los bienes de los ciudadanos más ilustres, creando un impuesto al que el mismo Constantino dio el nombre de *folles*. Con semejantes contribuciones arruinó las ciudades. Como los tributos se cobraron mucho tiempo después de Constantino, lentamente las riquezas de las ciudades se agotaron y la mayor parte de ellas se despoblaron.

La política de los emperadores del siglo IV, salvo la seguida por Juliano y por el usurpador Magno Máximo, favoreció los intereses de los estratos altos de Roma. A comienzos del siglo V, la situación de grandes masas de la población llegó a ser totalmente catastrófica; baste recordar algunos testimonios impresionantes de escritores contemporáneos, como los de Osorio, de Salviano de Marsella y de Prisco, todos los cuales echan la culpa de la desesperada situación económica a la dureza en la recaudación de las contribuciones. Ello motivó no sólo revueltas de claro carácter económico y social, como la revuelta bagáudica[11], que azotó desde tiempos de Galieno, quizás, el sur de la Galia y en la primera mitad del siglo V, parte de Hispania, debida a la to-

[11] A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista,* Barcelona, 1974, págs. 13 ss.; E. A. Thompson, «Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain», *Past and Present* 2, 1952, págs. 11 ss.; también en *Conflictos y estructuras sociales en la España Antigua,* Madrid, 1977, págs. 61 ss.; B. Czúth, S. Szádeczky-Kardoss, «A Bagauda Mozgalmak Hispaniaban», *Antik Tanulmaniok,* 3, Budapest, 1956, págs. 175 ss.; S. Szádeczky-Kardoss, «Bagaudas», en *R.E.,* supl. XL, 1968, col., págs. 346 ss.; G. Bravo, Acta Bagaudica (1), «Sobre quiénes eran "bagaudas" y su posible identificación en los textos tardíos», *Gerión* 2, 1984, págs. 251 ss.; J. J. Sayas, *Los vascos en la Antigüedad,* Madrid, 1994, págs. 369 ss.; J. C. Sánchez León, *Les sources de l'histoire des Bagaudes. Traduction et Commentaire,* París, 1996; *Íd., Los Bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio,* Jaén, 1996.

tal ruina en que se encontraba el campesino de estas regiones, sino el que recibiese a los bárbaros como a libertadores y que se prefiriera vivir entre ellos a entre los romanos.

Orosio (7.40) señala bien que la presión tributaria que gravaba a los *humiliores* era la causa determinante de su total hundimiento económico y que por este motivo los hispanos, empobrecidos, recibían a los bárbaros como a libertadores, cuando éstos, a comienzos del siglo V, llegaron a las puertas de la Península Ibérica. Los casos, como el de los empresarios del abastecimiento imperial, que en el año 356 arruinaron a una familia hispana (Amm. Marc. 16.9.9), eran, desgraciadamente, frecuentes.

Salviano de Marsella, en su tratado *De gubernatione Dei*, escrito hacia el año 440, describe la situación caótica y las causas con un realismo escalofriante:

> Los pobres son despojados de sus bienes, las viudas lloran, los huérfanos son oprimidos, hasta tal punto que la mayoría de ellos, procedentes de buenas familias y adornados con una excelente educación, se refugian entre los enemigos, para no ser víctimas de las persecuciones públicas; buscan, sin duda, entre los bárbaros, la humanidad de los romanos, porque no pueden más tiempo soportar entre los romanos la inhumanidad bárbara. Aunque son diferentes de los pueblos entre los que se refugian y aunque no tienen las mismas costumbres, ni hablan su lengua y huelen mal, ni se visten como los bárbaros, prefieren plegarse a estas diferencias de costumbres que sufrir entre los romanos la injusticia y la crueldad. Emigran o a los godos o a los otros bárbaros, que son los dueños de todas las regiones, y no se arrepienten de este destierro, porque prefieren vivir libres bajo una apariencia de esclavitud, que ser esclavos bajo apariencia de libertad.

Más adelante de su obra (34-44) el diagnóstico sobre el hundimiento de gran parte de la población es aún más claro:

> Pero, por lo que se ve, a los que en esta parte son injustos, en otra se les encuentra moderados y justos, y la maldad de lo uno se compensa con la probidad de lo otro. Pues así como gravan a los pobres con el peso de las nuevas contribuciones, del mismo modo los sostienen con el auxilio de nuevos remedios; cuanto más se oprime a los menores con nuevos tributos, tanto más se les levanta con nuevos remedios. Pero siempre hay la injusticia en unos y otros: pues así como los pobres son los primeros en las cargas, son los últimos en su condonación. Pues si cuando, como recientemente se ha hecho, se ha ayudado a las ciudades agotadas, o los Poderes decidieron disminuir en algo las cargas tributarias, este remedio

dado para todos se lo aplicaron los ricos sólo entre ellos. ¿Quién entonces se acordó de los pobres? ¿Quién llama a compartir los beneficios a los humildes y a los indigentes? ¿Quién tolera que el que es siempre el primero en la carga, esté el último lugar en el alivio? ¿Y qué más? No se considera tributarios a los pobres siempre, sino cuando se impone a éstos un cúmulo de tributos; pero están fuera del número de los tributarios cuando se distribuyen los remedios.

¿Y pensamos que no merecemos la pena de la severidad divina, cuando de este modo nosotros castigamos siempre a los pobres o creemos, cuando siempre somos injustos, que Dios no deba ser justo en todo para con nosotros? ¿Pues dónde o entre quiénes se encuentran tanto estos males, sino entre los romanos? ¿De quiénes es tanta injusticia sino nuestra? Pues los francos desconocen esta maldad; los hunos se hallan libres de estos crímenes; nada de esto hay entre los vándalos, nada tampoco entre los godos. Pues tan lejos está que toleren esto los bárbaros godos, que ni aun los romanos que viven entre ellos lo sufrirían. Y así, uno es el deseo de todos los romanos: que nunca les sea necesario pasar al derecho de los romanos. Una y unánime es la voz de la plebe romana: que puedan vivir con los bárbaros como viven. ¡Y nos admiramos si los godos no son vencidos por nuestros partidos, cuando los romanos prefieren estar entre éstos que entre nosotros! Así, pues, nuestros hermanos no sólo no quieren de ningún modo pasarse de ellos a nosotros, sino que huyen a ellos, abandonándonos.

Y ciertamente, podría admirarme de que esto no lo hicieran siempre todos los tributarios pobres y necesitados, si no hubiera una causa por la que no lo hacen: porque no pueden trasladar allá sus cosillas, sus pequeñas moradas y sus familias. Pues si muchos de ellos dejan sus pequeños campos y sus chozas para evitar la violencia de la exacción, ¿cómo no iban a querer llevar consigo, si hubiese posibilidad, lo que se ven forzados a abandonar? Así, pues, porque no pueden hacer lo que quieren, hacen lo único que pueden. Se entregan a los mayores para que les tutelen y protejan, se hacen dediticios de los ricos y pasan al derecho y dictado de éstos. Pero esto no lo juzgaría grave o indigno, incluso más bien alabaría esta grandeza de los poderosos a los que se entregan los pobres, si no vendieran estos patrocinios; si cuando dicen defender a los humildes, lo hicieran por humanidad y no por codicia. Es grave y cruel que los que con esta ley parecen proteger a los pobres, les espolien; que los que con esta ley defienden a los miserables, al defenderlos les hagan más miserables. Pues todos los que parecen estar defendidos, a sus defensores les dan casi todo su haber antes de que los defiendan; y así, para que los padres reciban defensa, pierdan los hijos la herencia. La protección de los padres se compra con la mendicidad de los descendientes.

He aquí cuáles son los auxilios y patrocinios de los mayores: no dan nada a los protegidos, sino a sí. Pues por este pacto se entrega temporalmente alguna cosa a los padres, para quitar en el futuro todo a los hijos. Así, pues, venden, y venden por algún gravísimo precio a los mayores, todo lo que tienen. Y cuando dije venden, ojalá vendieran del modo comúnmente usado: acaso quedaría algo a los compradores. Pero éste es un nuevo género de compraventa. El vendedor no entrega nada y *recibe todo*; el *comprador no recibe* nada y pierde todo por completo. Y pues en todo contrato, poco más o menos, se tiene esto, de un lado el deseo del comprador y de otro la necesidad del vendedor —porque el comprador compra para esto, para aumentar su haber, y el vendedor vende para esto, para que disminuya—, la naturaleza de este comercio es inaudita: aumenta los bienes de los vendedores y no deja nada a los compradores, a no ser sólo la mendicidad. Esto es algo tan monstruoso e intolerable que no diré pueda sufrirse por la mente humana, sino ni siquiera ser oído.

Pues la mayoría de los pobrecillos y de los miserables despojados de sus cosillas y sacados de sus campillos, aunque perdieron la cosa, sin embargo padecen los tributos de las cosas perdidas: aunque se apartó de ello, la posesión, no se aparta la capitación; carecen de propiedades y están abrumados por los impuestos. ¿Quién puede apreciar este mal? Sus cosas están en los usurpadores, y los miserables pagando los tributos por los usurpadores. Tras la muerte del padre, los nacidos *con su derecho* en obediencia no tienen los campillos y se consumen con las cargas de los campos. Y por esto, ¿qué otros crímenes mayores pueden cometerse, a no ser que los que están despojados por la usurpación privada se mueren en la pública aflicción, y a los que la depredación quitó la cosa, la exacción les quite la vida? Así, pues, algunos de estos de que hablamos, que son más precavidos o a los que la necesidad hizo cautos, cuando su casa y sus campillos los pierden por las usurpaciones o los dejan huyendo de los recaudadores, porque no pueden tenerlos, reclaman los fundos de los mayores y se hacen colonos de los ricos.

Y como suelen los que empujados por el terror de los enemigos se refugian en los castillos, o los que perdido el estado de la incolumidad ingenua por la desesperación huyen a algún asilo, así éstos, porque ya no pueden proteger su casa o la dignidad de su nacimiento, se entregan al yugo del abyecto inquilinaje, reducidos a esta necesidad, para que privados no sólo de los bienes, sino de su condición, y despojados no sólo de sus cosas, sino también de sí mismos, y perdiendo con ello todo lo suyo, carecen de la propiedad de las cosas y pierden el derecho de libertad. (Traducción de A. García Gallo.)

Esta mala situación económica y sus causas no eran típicas del Occidente, sino de todo el Imperio, aunque el Oriente se encontraba, social y económicamente, más sano, como se deduce del relato de Prisco *(Excerpta de legationibus romanorum,* ed. Bekker, 195), embajador griego en la corte de Atila, en el 449, que por aquel entonces se hallaba en Valaquia. Encontró en el campo del rey huno un mercader, griego de nacimiento, que se había establecido en *Viminacium,* ciudad de Mesia, en la ribera del Danubio, que le hizo un diagnóstico de la situación y de sus causas. Habló de la siguiente manera:

> En tiempos de paz las cosas marchan peor aún, por culpa de la percepción durísima de los impuestos y de todos los daños causados por las sinvergüenzas. La ley no es la misma para todo el mundo; si sois pobres, no lograréis nada de los tribunales y el peso de las sanciones legales caerá sobre vosotros, al menos que muráis antes del juicio, no sin haber perdido mucho tiempo en los tribunales y gastando mucho dinero. Lo peor de todo es que no hay derecho, si no es mediante dinero. La víctima de un daño no puede tener acceso a los tribunales, si antes no ha dado una gran cantidad de dinero al juez y a sus auxiliares.

Señala en este párrafo, además de la causa del hundimiento de los humiliores, que no podían esperar nada de la justicia, si acudían a ella, uno de los cánceres de la sociedad del Bajo Imperio, en el que tanto insiste Jones, cual es la venalidad de la justicia y la venta de los cargos públicos.

No se les escapó a algunos escritores eclesiásticos que el remedio de las limosnas, aunque fueron continuas, no arrancaba de raíz la mala situación económica y social. El único remedio eficaz era un cambio radical en la estructura económica y social de la sociedad y una justa redistribución de la riqueza. Crear riqueza y repartirla lo más equitativamente posible entre la población. Geroncio pone en boca de Aurelio, obispo de Cartago *(VM.* 22) este consejo dado a Melania: «El dinero que distribuís a los monasterios se gasta en poco tiempo. Si queréis dejar un buen recuerdo en el cielo y en la tierra, regalar a cada monasterio un edificio y unos ingresos fijos.» Tenía razón Aurelio; con las limosnas no se solucionaba nada a la larga, lo cual era también exacto en el caso de los pobres, pero con la solución que él proponía, aplicada en gran escala, se convirtió la iglesia en un verdadero poder económico y social, dentro del Imperio. La Iglesia llegó poco a poco a ser una gran latifundista, al lado de las altas capas de la sociedad romana.

En Hispania, aunque el cristianismo estaba muy retrasado con respecto a otras regiones, ya en el siglo V poseía la Iglesia municipios enteros, los de Segovia, Buitrago y Coca (Concilio II de Toledo, del año 527) y en el siglo IV había ya recibido fincas procedentes del fisco *(Coll. Avell.* 2.42). El trasvase de privilegios de la religión pagana a la cristiana, a partir de la política seguida por Constantino, y por los emperadores sucesivos, sobre todo fiscales, contribuyó a agravar más aún la mala situación de los estratos inferiores de la sociedad. La Iglesia llegó pronto a ser un Estado dentro de otro Estado.

Gran parte de sus ingresos y del resultado de la venta de sus bienes, de Melania y de su esposo, se dedicaron también a la fundación de monasterios y al culto litúrgico. En esta época de los siglos IV y V, debido a la fuerte crisis económica y social, que dejaba a grandes masas de la población en la más absoluta indigencia, pululaban por todas partes gran cantidad de parásitos que vivían a la sombra de los numerosos monasterios. Eran gentes, de ambos sexos, sin ninguna vocación ascética, pero que en estos terribles años encontraban un *modus vivendi* tranquilo; a ellos y a su desenfreno sexual alude San Jerónimo *(Ep.* 125.16). Esto no es negar que al final de la Antigüedad se sentía en todas las capas sociales el ascetismo como una auténtica necesidad vital del momento, seguramente, para encontrar un contrapeso a la infame situación económica y social, que iba acompañada de la crisis de la religión tradicional y del culto al emperador. El ascetismo no es un fenómeno exclusivamente cristiano, pues ya el neoplatónico Plotino, muerto hacia el 270 y su discípulo Porfirio, el formidable enemigo del cristianismo, muerto hacia el año 303, predicaban un riguroso ascetismo. También los objetivos de cultos fueron objetos de especial atención por parte de los esposos. A este respecto escribe Geroncio *(VM.* 19) que «dieron regalos a los monjes y monjas, entregando a cada uno una suma de oro suficiente. Costearon las vestiduras de seda para los altares de las iglesias y de los monasterios, eran numerosas y de gran valor; fundiendo la plata que poseían, hicieron para Dios altares, joyas de iglesia y numerosas otras ofrendas (lámparas probablemente). En África, siguiendo el consejo dado por los obispos, San Agustín, Alipio de Thagaste y Aurelio de Cartago, donaron a cada monasterio un local e ingresos» *(VM.* 21). Concretamente a la iglesia de Thagaste, que era muy pobre, «la dotó de ingresos y de ofrendas de joyas de oro y de plata, así como de velos de gran precio, de modo que el santo obispo fue envidiado por los restantes obispos de la provincia. Construyeron también dos monasterios y les proporcionaron unos ingresos suficientes, el primero estaba habitado por 80 varones, el segundo por 120 vír-

genes» *(VM.* 22), antiguos esclavos y sirvientas suyas, según la versión latina. Paladio *(HL.* 61.3-4) conserva la misma noticia de donaciones de velos de seda y añade que lo mismo hizo Olimpia. Estos velos se ponían a las puertas, según dato de San Jerónimo *(Ep.* 60.12). En Jerusalén, en el año 431, o poco después de la muerte de su madre, Cacionia Albina, que igualmente había distribuido su patrimonio *(HL.* 61.6), construyó Melania un monasterio *(VM.* 41). Invitó a su esposo, que según la *Historia Lausiaca* (61.7), vivía con 30 monjes, que se entretenían en el jardín y se dedicaban a conversaciones espirituales, a reunir algunas vírgenes. Para ellas levantó un convento, con capacidad de hasta 90 vírgenes, a las que proveyó de todo lo necesario. Costeó además un oratorio en un monasterio *(VM.* 48). Alrededor del 432, fecha de la muerte de su esposo, erigió un Apostoleion, donde depositó el cuerpo de Piniano *(VM.* 49), en el que vivió ella durante cuatro años. Después costeó un monasterio de varones, para que recitasen sin interrupción, día y noche, los salmos, en el lugar de la Ascensión y en la gruta donde se entretuvo Cristo con sus discípulos. Geroncio, que estaba perfectamente informado de todo, afirma que Melania era en esta época totalmente pobre, por lo que algunos se opusieron a que cumpliera su deseo, que se llevó a cabo gracias a que un fiel la regaló 200 monedas. El edificio se terminó en un año. Finalmente construyó, igualmente, un *martyrium (VM.* 57).

El caso de Melania es típico ejemplo de lo seguido por otras personas de la alta sociedad romana, que se dedicaron al ascetismo riguroso y que aplicaron al pie de la letra las enseñanzas de Cristo sobre la pobreza evangélica. Repartían sus bienes a los pobres y hacían continuas limosnas; basta recordar a Paula (Hier. *Ep.* 108.5.1; 16.1), del círculo de San Jerónimo, que por socorrer a los necesitados llegó a contraer deudas (Hier. *Ep.* 108.15.5; 30.1); a Veneria, esposa del *comes* Vallovico; a Teodora, mujer de un tribuno *(HL.* 41.3); al *comes* Vero *(HL.* 66.1), que no dejó ningún patrimonio a sus dos hijas o a sus cuatro hijos; al procónsul Pammaquio *(HL.* 62), que repartió sus bienes a los pobres, parte en vida y el resto después de la muerte; lo mismo hicieron el vicario imperial Macario y el consejero de los prefectos de Italia Costanzio. La mencionada dama Olimpia, hija del *comes* Seleuco, nieta del prefecto Ablavio, esposa del prefecto Nebridio, entregó también su herencia a los pobres *(HL.* 56.1-2).

A la construcción y sostenimiento de hospitales dedicaron los cristianos, que se entregaban al ascetismo, sus bienes con frecuencia. Unos cuantos ejemplos, sacados de Paladio, confirman esta costumbre, como Magna, ilustre dama de Ancyra *(HL.* 67.2). Macario dirigió

un hospital de mutilados *(HL.* 6.5), el piso superior albergaba a las mujeres y el inferior a los hombres *(HL.* 6.8). Paesio o su hermano Isaías, gastó la mitad de la herencia paterna, valorada en 5.000 sólidos áureos, en un monasterio, donde daba hospitalidad a todos los forasteros, viejos y pobres *(HL.* 14.3).

Un antiguo militar, que se hizo monje, de nombre desconocido y que no quiso aceptar el sacerdocio, dedicó su dinero a los hospitales *(HL.* 86.2), sin distinción de personas pobres o ricas. Con este motivo recoge Paladio *(HL.* 68.2) un dato interesante sobre la asistencia a los pobres: «Como sucede en todas las grandes ciudades, también acaece en ésta: en el pórtico de la iglesia se concentra una gran multitud de enfermos, que solicitan la limosna de la comida diaria.»

Igualmente menciona Paladio las obras de beneficencia o las visitas a las prisiones, como las que efectuaba uno de los dos mencionados hermanos Paesio o Isaías *(HL.* 14.3) o Melania la Vieja *(HL.* 54.2). En esta ocasión puntualiza que el dinero para estas obras de caridad, al igual que el que daba a la Iglesia, a los monasterios, o al socorro de los extranjeros, lo obtenía de sus parientes, de su hijo, o de sus administradores. Estos pocos casos, entre muchos que se podían recoger, confirman la existencia de las grandes masas de desheredados y de extranjeros, que andaban de un sitio a otro buscando sustento y que vivían de la caridad pública, en estas cosas cristianas, y que la beneficencia había caído en su totalidad en manos de la Iglesia y de sus fieles. Todos estos datos prueban, una vez más, claramente, la intensidad de la crisis económica y social del Bajo Imperio.

Una gran parte del patrimonio lo gastaban los cristianos en levantar y sostener los monasterios y el culto en las iglesias; es suficiente recordar algunos ejemplos, sacados, igualmente, de Paladio, como el gasto de gran parte del patrimonio de uno de los mencionados hermanos Paesio e Isaías *(HL.* 14.3). Elia invirtió sus bienes de la ciudad de Atriba en levantar un monasterio de damas *(HL.* 29.1). Melania la Vieja fundó en el año 378, en el Huerto de los Olivos, en Jerusalén, un monasterio. En esta ciudad dirigió durante 27 años una comunidad de 50 vírgenes *(HL.* 46.5). La ya citada Paula (Hier. *Ep.* 108.7.3) recorrió todos los monasterios de Chipre, repartiendo en ellos todo lo que llevaba consigo. Fundó después dos monasterios, uno de hombres, otro de mujeres en Belén (Hier. *Ep.* 108.20.1), a los que pronto se unió un hospicio para los peregrinos. El monasterio de los varones estaba construido en el campo, con vista a la basílica de la Natividad y a la tumba de Raquel. El de las damas se encontraba cercano a la basílica de la Natividad.

Un problema económico y social importante en la *Vida de Melania* es el referente a los esclavos. Paladio *(HL.* 61.5) afirma que concedió la libertad a 8.000 esclavos que la querían: a otros la rechazaron expresamente y prefirieron pasar al servicio de su hermano, posiblemente de Piniano y de su hermano Severo, a los que ella permitió llevárselos a razón de tres monedas cada uno. A este episodio alude también la *Vida de Melania* (10-11), pero sostiene expresamente que por sugerencia de Severo no querían los esclavos de Roma ser vendidos, o en último caso preferían ser comprados por Severo. Geroncio menciona una verdadera posible revuelta de esclavos contra Melania, y señala que tenía muchos en sus fincas de fuera de Italia, en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania y en otros países. Sin negar que esta oposición a ser liberados o a salir de la familia, puede deberse a que, como afirma San Agustín *(De civ. Dei* 19.16), en las familias cristianas se trataba bien, generalmente, a los esclavos, aunque también existían excepciones a esta regla, pues el concilio de Elvira, en su canon V, legisla sobre las damas, que apalean a sus esclavos hasta ocasionarles la muerte, y Paulino de Nola *(Carm.* 21.251-263) se refiere a la extremada bondad con que el esposo trataba a sus esclavos (ambos esposos fundaron monasterios con sus esclavos, de ambos sexos, según se indicó ya). La oposición a la libertad puede estar también motivada por el hecho de que la diferencia entre el esclavo y el colono, en una época de grave crisis, como es el Bajo Imperio, estaba en la práctica muy borrada, y más después de la legislación, en que uno quedaba fijado a su profesión *(CT.* V.17.1). El esclavo gozaba de algunas ventajas sobre las personas libres de las capas más inferiores de la sociedad, por lo menos tenía asegurado el alimento, el vestido y la vivienda, y a partir de la legislación de Constantino se encontraba favorecido en ciertos aspectos *(CT.* IX.12.1; 2.25; *CI.* VII.7.4).

Algún otro dato es posible espigar en la *Vida de Melania,* que indica el lujo de que gozaban las personas pertenecientes a las clases altas, y las costumbres del momento; así, cuando visitó a la emperatriz Serena *(VM.* 11) escribe Geroncio: «habiendo tomado joyas de gran valor, vasos de cristal, para ofrecerlos a la piadosa emperatriz, y otros regalos, que consistían en anillos de plata y vestidos de seda, para regalárselos a los fieles eunucos y sus oficiales...». Estos datos sobre el ideal de la vida de la aristocracia coinciden con lo que se conoce por otros datos.

El citado Paulino de Pella, contemporáneo de Melania, en su obra llamada *Eucharistieon* (203-212, 281-286), describe el ideal de un aristócrata galo-romano y confirma el alto nivel de vida de la aristocracia ro-

mana: «Yo sólo he aspirado a un nivel mediano de vida, próximo a una vida típica de la clase media, alejado de toda ambición. Quiero una casa cómoda con grandes apartamentos para las diversas estaciones del año, una mesa buena y bien abastecida, jóvenes y numerosos criados, un mobiliario abundante y apropiado a diferentes usos, una vajilla de gran valor más por el trabajo con que está fabricada que por su peso, artistas de diferentes géneros, que ejecutan inmediatamente lo que les ordenó, caballerizas repletas de caballos bien alimentados y para los paseos carrozas seguras y elegantes... mi espíritu está captado por la costumbre de no hacer nada, por el descanso familiar, por las múltiples ventajas particulares de mi mansión más que sobre abundantemente abastecida de grandes y de refinados gastos y de toda clase de bienes, que era posible disponer en una tan dura época.» Paciano, obispo de Barcelona, en su *Exhortación a la penitencia* (10) da las siguientes características de la aristocracia del siglo IV: habitar en palacios de mármol, ir cargados de oro, arrastrar sedas y pintarse con carmín. San Jerónimo, en su *Epitaphium sanctae Paulae* (15.4), que fue modelo de todas las damas de Roma, en su época, alude que se pintaba, antes de de dedicarse a la vida ascética, el rostro de rojo, de blanco y de antimonio, que su cuerpo estaba entregado a muchos placeres, que se reía continuamente y que vestía delicados vestidos de lino y de seda. Esto lo hacía, concluye el santo, para agradar al mundo y a su esposo.

Algunas otras indicaciones, útiles para el fin de este trabajo, cabe encontrar en la *Vida de Melania,* cual es que en una familia tan cristiana, como la de Melania, su tío, Rufio Antonio Agripino Volusiano *(VM.* 50) era pagano, aunque se había movido en ambientes cristianos, pues se había carteado, entre los años 411-412, con San Agustín *(Ep.* 132.235-138); sin duda, pertenecía al círculo pagano de la aristocracia romana, como se deduce de que Rutilio Namaciano le dedicase un poema de claro carácter anticristiano. Desempeñó una gran cantidad de cargos importantes, como procónsul de África, cuestor del Sacro Palacio, prefecto de Roma en 416 y una segunda vez en 421; prefecto del praetorio en 428-429 y embajador de Valentiniano III en Constantinopla en 436. Este personaje confirma bien claramente lo que se sabe por otras fuentes: que todavía a comienzos del siglo V algunos miembros de la alta sociedad romana eran aún paganos[12].

---

[12] S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed età constantiniana,* 1974, págs. 339 ss.; H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV. Il conflitto,* págs. 199 ss.; A. Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo a.C.),* Bari, 1986.

Esta noticia coincide con lo que se desprende de otros pasajes de la misma *Vida de Melania,* como que el prefecto de la ciudad de Roma, el citado Gabinio Barbaro Pompeiano, era un pagano ferviente; por su iniciativa, en opinión de Zósimo (5.41.1-3), el senado restableció los sacrificios suprimidos.

En la Península Ibérica, por ejemplo, la mayoría de los latifundistas durante el siglo IV eran paganos, como se deduce del hecho de la rarísima presencia de signos cristianos en las villas, salvo en algunas pocas, como en la de Fraga (Huesca)[13].

De los obispos y presbíteros asistentes al concilio de Elvira se desprende que el cristianismo se concentraba fundamentalmente en la Bética y sus cánones indican que estaba cercado de un ambiente fuertemente pagano[14]. Esta misma conclusión se extrae de la *Vida de Martín de Tours,* escrita por Sulpicio Severo, poco antes de la muerte de su protagonista, acaecida el 8 de noviembre del 397 *(VMart.* 12.1.5; 13-15)[15].

En el Imperio Romano, aunque dividido administrativamente en dos partes, no existía en la primera mitad del siglo V ninguna corte entre ambas mitades que sólo se dio con la venida de los árabes. Las relaciones entre la parte oriental y occidental, como queda bien patente en esta obra, eran continuas.

En la *Vida* se leen datos interesantes sobre los viajes, sobre sus peligros por mar, por tierra y sobre el uso de la posta imperial.

Al pasar los esposos a África desde Italia, vientos contrarios empezaron a soplar y estalló una gran tempestad. El barco se encontraba repleto de gente y vino a faltar agua. Los marineros aseguraban que ello era debido a la cólera de Dios. Melania les mandó tender las velas y desembarcar en una isla, probablemente una de las Lípari, de la que se habían apoderado antes unos bárbaros, después de capturar a las principales personas de la ciudad con sus mujeres y niños. Los bárbaros pedían para su rescate una considerable suma de oro; si no se la proporcionaban, serían todos asesinados y la ciudad incendiada. Una vez que desembarcaron (Melania y su esposo) el obispo salió a su encuentro y se echó de rodillas, delante de ellos, diciendo que tenían reunido todo el oro que exigían los bárbaros, pero que sólo faltaba 2.500 mo-

---

[13] J. Serra Rafols, «La Villa Fortunatus de Fraga», *Ampurias* 5, 1943, págs. 5 ss.

[14] J. M. Blázquez, *La Bética en el Bajo Imperio, passim.*

[15] Sobre la pervivencia del paganismo en Hispania, cfr. J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania,* Madrid, 1975, *passim;* P. Mc Kenna, *Paganism and pagan Survivals in Spain the Fall of visigotic Kingdom,* Washington, 1938, *passim.*

nedas (sólidos áureos). Ellos se los proporcionaron y la ciudad quedó libre. Regalaron, además, los esposos pan y provisiones de modo que los desgraciados habitantes de la isla se vieron libres de hambre y del temor; rescataron también una mujer distinguida que había caído cautiva de los bárbaros, por 500 monedas de oro *(VM.* 19).

En este párrafo quedan bien patentes los peligros de la navegación por estos años, en que los bárbaros y los piratas recorrían impunemente, ya desde la segunda mitad del siglo III, el Mediterráneo, como en tiempos de Sertorio y de Pompeyo. El poeta hispano Prudencia en el año 402 o 403 se vio obligado a ir a Roma por tierra, para evitar el caer en manos de los piratas *(Perist.* 9.3).

Volvió Melania de Constantinopla a Jerusalén en invierno, que fue ese año tan crudo, que los obispos de Galatia y Capadocia no recordaban haber conocido otro igual. Caminaron los pasajes cubiertos de nieve toda la jornada y la tarde se detenían en los albergues de la vía *(VM.* 56), Paladio *(HL.* 7.4) da un dato importante sobre las posadas para los viajeros, como es que junto a las iglesias había pensiones, donde los forasteros podían permanecer todo el tiempo que quisieran, incluso hasta dos o tres años. También había ventas estatales.

Con agravarse la crisis económica y social durante el Bajo Imperio, aparecieron nuevamente ladrones y piratas por todas partes, cuya existencia prueba de por sí un mal momento económico y social; baste recordar que a ladrones alude la *Vida de Martín de Tours* (5.4; 11.4), la de *Hilarión de Gaza,* escrita por San Jerónimo (2. 8; 6), donde también se mencionan piratas, que actuaban entre el Cabo Malea y Cítera (29.8; 11.13). Ladrones menciona varias veces Paladio en su *Historia Lausiaca* (14.2; 19.1.3), aquí se cita una banda de ladrones, que robaba en las orillas del Nilo.

En Hispania la distribución de los tesorillos de monedas del siglo IV y de comienzos del siguiente, en su casi totalidad, próximos a la costa, señala claramente un peligro llegado por mar[16]. Paladio *(HL.* 54.3) recoge una noticia importante, como es que la duración de un viaje de Cesarea, en Palestina, a Roma era de 20 días.

Melania y su séquito (acompañantes y animales) también utilizaron en sus desplazamientos el *cursus publicus,* concretamente en el trayecto de Trípoli a Constantinopla. Geroncio, que participó en este viaje *(VM.* 52), describe las peripecias en los siguientes términos:

---

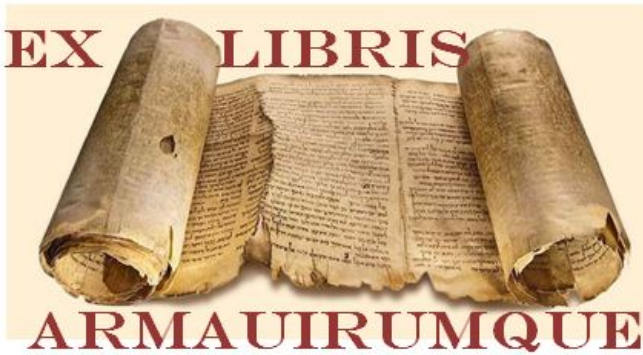
[16] Veáse mapa en J. M. Blázquez, *Historia económica de la Historia Romana,* fig. 139; I. Pereira y otros, *Fouilles de Conimbriga,* III. *Les monnaies,* París, 1974, págs. 306 ss., mapa 21.

Éramos muchos los que viajábamos con Melania sin tener billete, y el funcionario, de nombre Messala, era muy reacio a entregarnos los animales necesarios. Abandonamos el lugar y habiendo recorrido ya casi siete millas, el funcionario nos persiguió furioso y preguntaba dónde se encontraba el sacerdote. Yo que no estaba acostumbrado a viajar, tenía miedo de que nos retuvieran las bestias; descabalgando, le pregunté la causa de que se preocupase tanto. Él me respondió que quería tener el honor de ver a la gran dama (Melania). Al verla se cayó a tierra y tocando sus pies, dijo llorando: «Perdóname, sierva de Cristo, que por no conocer tu gran santidad, haya estado remiso en entregar los animales.» Melania le respondió: «Dios te bendecirá porque has proporcionado los animales, aunque tarde.» Messala devolvió las tres monedas que yo le había dado, como propina y me hizo fuerza para que las cogiera. Como yo me negaba a ello, le dijo a Melania lo siguiente: «Durante toda la noche, yo y tu sierva, mi esposa, hemos sido atormentados por el santo mártir Leoncio. Por este motivo, tan pronto como nos levantamos, corrimos al *martyrium.* Tranquilizados, volvió ella, y no pudo correr delante de mí, por lo que yo me he dado prisa a suplicar a vuestra santidad que ruegue por los dos, a fin de que el Señor de todas las cosas se digne sernos propicio.» Habiendo escuchado estas palabras, aceptamos las monedas e hicimos una oración; después despedíamos al funcionario, ya contento; como todo el acompañamiento estuviese estupefacto de lo sucedido. Melania nos dijo: «Tened valor, pues, vuestro viaje sale según la voluntad de Dios. Durante la noche he pedido al santo mártir Leoncio que nos dé una señal favorable para este viaje, y a pesar de mi indignidad, he visto mi súplica cumplida.» Dichosos recorrimos nuestro camino, siendo bien recibidos de todo el mundo.

Este párrafo describe bien algunos de los problemas que surgían al utilizar el *cursus publicus.* El funcionario Messala era excesivamente meticuloso, pues el permiso había sido expedido por la corte de Constantinopla y comprendía también el acompañamiento y las bestias necesarias *(CT.* VIII.5.1.4). este exceso de celo en el cumplimiento del deber venía motivado por el hecho de que en la utilización del *cursus publicus,* como en las empresas particulares de transporte, había continuas infracciones y muchos gorrones viajaban sin permiso, totalmente gratis, como el monje Serapión, del que habla Paladio *(HL.* 37.9-11), que se embarcó a Roma, sin pagar el billete del barco y sin llevar comida, teniendo que ser alimentado durante toda la travesía.

La utilización del *cursus publicus* sin causa justificada se castigaba con multa, como sucedió en el año 400 a Macrobio, vicario de Hispania *(CT.* VII.5.6.1).

Melania no fue un caso aislado en Roma, otras damas de la mejor alcurnia llevaron una vida ascética parecida[17], como la citada Paula, a la que dedicó San Jerónimo un *Epitaphium,* que acabó por establecerse junto a él en Belén[18]. Según cuenta en esta obra su autor, por parte de sus padres, Paula era descendiente de los Escipiones y de los Gracos (1.1; 3.1) y su esposo, de nombre Tessocio, de Eneas y de los Julios (4.1), familias todas, salvo Eneas, muy vinculadas con Hispania durante el período republicano[19].



[17] G. D. Gordini, «Origine e sviluppo del monachesimo a Roma», *Gregorianum* 37, 1956, págs. 220 ss.; S. Iannaccona, «Roma 384, Strutture sociale e spirituale del gruppo geronimiano», *Giornale Italiano di Filologia* 19, 1966, págs. 32 ss.; M. Serrato, *Ascetismo femenino en Roma,* Puerto Real, 1993.

[18] G. D. Gordini, «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo», *Studia anselmiana* 46, 1961, págs. 85 ss. En general, G. M. Colombás, *El monacato primitivo,* I-II, Madrid, 1974, *passim;* Ch. Mohrmann y otros, *Vita di Antonio,* 1974, págs. XXIII ss., con bibliografía fundamental.

[19] Sobre Hispania en el siglo IV y en el siguiente y J. M. Blázquez, «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV y V)», *Assmilation,* págs. 63 ss.; *Íd., Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989, págs. 451 ss.; *Íd., Aportaciones al Estudio de la España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990: *Íd., España Romana,* Madrid, 1996, págs. 365 ss.; L. García Moreno, «Idacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica», *RABM* 79, 1976, pág. 27 ss.; C. Molé, «Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio», *SG* 2, 1974, págs. 279 ss. Se defiende una tesis contraria a la de A. Barbero, «El priscilianismo, ¿o herejía o movimiento social?», *Conflicto y estructura...* págs. 77 ss., quien cree que hay un trasfondo económico en este movimiento. Véase también H. Chadwick, *Priscilian of Avila,* Oxford, 1976. No parece ser que sea hereje, ni que en principio el priscilianismo tenga un fuerte componente social, E. A. Thompson, «The End of Roman Spain», NMS, 20, 1976, I, págs. 3 ss.; 21, 1977; II, págs. 3 ss.

Extracción social del monacato primitivo, siglos IV-VI

Con este trabajo queremos rendir justo homenaje al profesor S. Mazzarino, uno de los grandes maestros de la Historia Antigua del siglo XX, con el que nos unió una gran amistad durante muchos años.

No se pretende hacer en estas páginas un estudio exhaustivo de la extracción social del monacato primitivo, sino tan sólo hacer una cata, que arroje luz sobre el tema.

El monacato y la alta sociedad romana de Occidente

Los ascetas del Bajo Imperio solían solían proceder de las clases ricas y cultas de la sociedad romana de Occidente.

Prisciliano[1] fue el introductor del ascetismo en Hispania. De él

[1] VV. AA., *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario,* Zaragoza, 1981, con toda la bibliografía; principalmente, J. M. Blázquez, «Prisciliano. Introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna», págs. 65 ss.; J. Cabrera, *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia Antigua,* Granada, 1983. En general: D. J. Kyrtatas, *The social structure of the Early Christian Communities,* Londres, 1987.

Una comunidad femenina del tipo de la de Marcela, quizá, debía ser la que se reunía en torno a Egeria, que era de excelente familia, posiblemente hispana, ya que se la recibía muy bien, en Oriente, como a Melania la Joven [A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria (381-389),* Madrid, 1980, págs. 30 ss.]. Es fundamental, P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity,* Londres, 1982.

Se utiliza las siguientes vidas y ediciones de anacoretas: P. Canivet, F. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syne,* I-II, París, 1977; A. J. Festugière, *Les moines d'Orient,* I-IV, París, 1961-1965; J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin,* I-III,

afirma Sulpicio Severo *(Chron.* 2.46.3-6) que fue de familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, culto y erudito... cuando aceptó esa doctrina de perdición, con su capacidad de persuasión y sus cualidades de captación, atrajo a compartirla a muchos jóvenes nobles y a muchos hombres de pueblo. Además, las mujeres, ávidas de novedades, indecisas en la fe, y con curiosidad por todo, afluían en masa; pues haciendo gala de humildad en su aspecto y presencia, había logrado respeto y veneración entre todo el mundo. Señala Sulpicio Severo en este párrafo que Prisciliano era de buena familia, muy rico, culto, que atrajo al ascetismo a muchos jóvenes nobles, y a mujeres, entre las que cita el autor más adelante de su *Chronica* (2.48.2-3) a Eucrocia, que era dueña de fincas, a su hija Prócula, esposa e hija respectivamente de Acio Tico Delfidio, amigo de Ausonio *(Prog.* 6.21-22) y a Tiberiano, a quien se le incautaron los bienes *(Chron.* 2.51.4). El panegerista de Teodosio, Latinio Pacato Drepanio (29.3) menciona también las confiscaciones de los bienes de los condenados en Tréveris en el año 385 y ejecutados en el 387. El priscilianismo fue, por lo tanto, en origen un movimiento ascético de gentes ricas, a las que se sumaron muchas personas del pueblo, y no tiene que ver nada con una revuelta social[2]. Encontró la misma oposición que hallaron los otros movimientos ascéticos en Galia y en Roma.

El fundador del monacato galo fue Martín, del que escribe su biógrafo Sulpicio Severo *(VMart.* 2.1-2): «parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis, gentilibus tamen. Pater eius miles primum, post tribunus militum. Ipse, armatam militiam in adulescentia secutus, interscholares alas sub rege Constantio deinde sub Iuliano Caesare militavit». El padre de Martín era un oficial del ejército y el hijo fue militar durante 28 años, del 331 al 356, siendo licenciado por el emperador Juliano[3]. Mar-

---

París, 1968-1969; D. Gorce, *Vie de sainte Mélaine. Teste grec. Introduction. Traduction et notes,* París, 1962; E. A. Clark, *The Life of Melania the Younger,* Nueva York, 1984; Ch. Mohrmann, *Vite dei santi a cura di Chirstine Mohrmann. Vita di Antonio. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink,* Verona, 1974; *Íd., Palladio. La Storia Lausiaca. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink,* Verona, 1974; *Íd., Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola. Testo critico* e *commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e Jan W. Smit,* Verona, 1975.

[2] A. Barbero, «El priscilianismo ¿herejía o movimiento social?», *CHE,* 37-38, 1963, págs. 5 ss. Mole, «Uno storico del v secolo. Il vescovo Idacio», *SG,* 28, 1975, págs. 58 ss. Ni el donatismo en origen; W. H. C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in North Africa,* Oxford, 1952; Th. Büttner y E. Werner, *Circumcelliones und Adaniten,* Berlín, 1959; E. Tengstöm, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung,* Göteborg, 1964.

[3] J. W. Smith, *op. cit.,* págs. 257 ss.

tín, pues, no era de baja condición. Otros ascetas de la Galia de esta misma época pertenecían a las capas altas de la sociedad galo-romana y eran ricos terratenientes. Así Paulino de Nola[4], de familia senatorial, fue el alumno predilecto de Ausonio. Hacia el año 393, se convirtió al ascetismo con su esposa Therasia. Se estableció en Hispania, donde fue ordenado sacerdote. En el año 395 marchó a Nola, donde, ya obispo, se consagró a la ascesis en compañía de su esposa. Paulino *(Ep.* 1.1) recuerda a Sulpicio Severo, en una carta escrita el año 394 desde Hispania, que había liquidado parte de su patrimonio, como lo hicieron tantos otros ascetas, procedentes de la alta sociedad romana. Como escribe Ch. Mohrmann[5]: «... apparteneva a quella societá di colti e raffinati asceti latini che si era formata nel sud della Gallia e in alcune cerchie dell' aristocrazia romana». De este grupo era también el amigo de Paulino de Nola, Sulpicio Severo, de gran familia galo-romana de Aquitania, que casó con una rica dama de familia consular. Ambos esposos se dedicaron al ascetismo.

Paulino de Nola en su *Ep.* 5 recoge datos precisos sobre la familia, educación de su amigo, nacido hacia el año 363, y el ambiente social. Se formó en la escuela que había dirigido Ausonio en Burdeos. Después de la muerte de su esposa, por influencia de su suegra Blassula y de su amigo, Paulino de Nola se retiró a practicar ascetismo en *Primuliacum,* donde se seguía un ascetismo muy diferente del de los anacoretas del desierto y del de Martín en Marmoutier (Sulp. Sev. *VMart.* 10). Entre estos ascetas «multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant, pluresque ex eis postea episcopos videmus.» Es decir, muchas personas pertenecientes a la aristocracia galo-romana practicaban una dura ascesis en Marmoutier bajo la dirección de Martín, descrita por Sulpicio Severo. La regla de Martín recuerda al ascetismo sirio, y difiere del ascetismo egipcio o palestino, donde los ascetas trabajaban y vivían del producto de sus manos. A Marmoutier, como a *Primuliacum,* y como en Roma, varios miembros de la aristocracia romana se retiraron del mundo a practicar el ascetismo. En *Primuliacum,* en la vida descrita por Sulpicio Severo en sus *Diálogos,* como señala Ch. Mohrmann[6], las costumbres son en gran parte las mismas que llevaba la aristocracia

---

[4] W. H. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *JRS* 59, 169, pág. 11. En general, P. R. L. Brown «Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy», *JRS* 1, 1961, págs. 1 ss.

[5] *Vita di Martino,* J. XII.

[6] *Íd.,* IV.

galo-romana en sus fincas, tal como están cantadas en la poesía de Ausonio o de Sidonio Apolinar[7].

Estos ascetas de origen noble, que se reúnen en *Primuliacum*, se asemejan a los que se juntaban en el palacio del Aventino. Los *Diálogos* de Sulpicio Severo describen una vida de lujo, servida por numerosos criados, donde los ascetas, que conocían bien la literatura pagana, pasaban el día entretenidos en coloquios literarios. Para Ch. Mohrmann[8] se trata más de un juego devoto, que de un verdadero ascetismo. Hay una actitud más lúdica que ascética. Los ascetas nobles de *Primuliacum* no renunciaban a la vida de lujo de la aristocracia galo-romana.

En la antigua capital del Imperio, por los mismos años, un grupo de la más alta aristocracia romana practicaba el ascetismo, en el palacio del Aventino. En Roma brotó un ascetismo practicado por nobles romanas intelectuales, que estudiaban la Biblia, y se despertó en ellas un vivo deseo por visitar los lugares mencionados en las Sagradas Escrituras. Este ascetismo era más austero que el que practicaban los nobles galo-romanos en *Primuliacum*. El grupo se reunía alrededor de Jerónimo[9]. La primera dama de este grupo ascético fue Melania, la Vieja[10], de origen hispano, nieta del cónsul del 341 Marcelino[11], cuyo hijo, Marcelo o Marcelino ostentó el título honorífico de *consularis*. Marcelino casó con una hispana, de cuyo matrimonio nació Melania la Joven. Melania la Vieja contrajó nupcias con Valerio Maximo[12], que se decía descender del primer cónsul de la República, Valerio Publico-

---

[7] A. Loyen, *Sidonie Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours d l'Empire*, París, 1943; M. C. Fernández López, «Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad tardía: su correspondencia», *Antigüedad y cristianismo* XI, 1994; I. C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his Age*, Oxford, 1933; J. Fontaine, *Études sur la poesie latine tardive, de Ausone à Prudence*, París, 1980. Sobre las aristocracias hispanas y galas: J. Mathews, *Western Aristocraties and Imperial Court AD. 364-425*, Oxford 1975; A. Chastagnol, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Théodose», *Les empereurs romains d'Espagne*, París, 1965, págs. 269 ss.; K. I. Stroheker, «Spanien in spätrömischer Zeit (284-475)», *AEspA*, 45-47, 1972-1974, págs. 587 ss.; *Íd., Der senatorische Adelim spätantiken Gallien*, Darmstadt, 1979; VV. AA., *Saint Martin et son temps*, Roma, 1961.

[8] *Vita di Martino*, XIV.

[9] G. D. Gordini, «Origine e sviluppo del monachesimo a Roma», *Gregorianum* 37, 1956, págs. 220 ss.; *Íd.*, «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo, Saint Martin et son temps», *SA*, 46, 1965, págs. 855 ss.; S. S. Iannacone, «Roma 384. Struttura sociale del gruppo geronimiano», *Giornale italiano di Filologia*, 19, 1966, págs. 32 ss.

[10] D. Gorce, *op. cit.*, págs. 20 ss.

[11] A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosopography of the Late Roman Empire*, I, Cambridge, 1971, págs. 54 ss.

[12] *Íd.*, pág. 592.

la, colega de Bruto. Poseía una de las mayores fortunas del Imperio. Valerio Máximo era uno de los jefes del senado. Fue enviado por la nobleza romana en una embajada a Constancio. A su vuelta visitó al emperador Juliano en Naissus, donde le nombró prefecto de Roma para los años 361-363 (Amm. Marc. 21.12.24; 13.3.3). Melania la Vieja quedó viuda a los 22 años. Tenía (Pall. *HL.* 55) un buen conocimiento de los escritores cristianos, como Orígenes, Gregorio, Esteban, Pierio y Basilio, y sin duda también de la literatura clásica. Vendió todos sus bienes, y en 372, en compañía de otras damas de la aristocracia romana, se embarcó para Alejandría y fundó un monasterio en 378 en Jerusalén, que dirigó durante 27 años (Pall. *HL.* 46). Células ascéticas integradas por mujeres de la alta sociedad romana existían ya en Roma con anterioridad a la llegada de Jerónimo en 382. Un grupo de mujeres nobles se reunían en el palacio del Aventino en torno a Marcela. Jerónimo en su *Epistula* 127, dirigida a la virgen Principia y datada en el año 412, recoge algunos datos sobre la vida de Marcela, a la que considera la introductora del ascetismo femenino en Roma, lo que seguramente no es exacto. En el año 341, Atanasio, huyendo de la persecución arriana, se refugió en Roma, donde debió enseñar los primeros pasos del ascetismo a las damas romanas, a Marcela y a su madre Albina. Marcela se casó, enviudando a los siete meses. Rechazó después la mano de Neracio Cereal[13] y escandalizó a la aristocracia romana con la práctica del ascetismo en su palacio. Alrededor de los años 373-374, debió Marcela iniciar esta comunidad de ascetas femeninas. Hacia el año 380, frecuentaban el palacio de Marcela, Paula, «nobilis genere (...) potens quondam divitius (...) Graecorum stirps, suboles Scipionum, Pauli heres, cuius vocabulum trahit, Maeciae Papiriae, matris Africani vera et germana progenies» (Hier. *Ep.* 108.1), y su hija Eustoquia, a quien Jerónimo dirige la carta 22. Alrededor del año 380 Paula fundó otra comunidad ascética de damas aristócratas en su palacio, a imitación de Marcela. En el año 382, Jerónimo, que acababa de llegar del desierto de Calcis, enseñó la ciencia bíblica a un grupo de matronas romanas. En el año 385 partía al Oriente y poco después lo hicieron Paula y su hija Eustoquia. Marcela permaneció en Roma. Dejó su palacio del Aventino y fundó otros monasterios en el área suburbana, en uno de los cuales habitó la virgen Principia. Jerónimo ha dejado en la *Epistula* 127 una buena descripción de la vida ascética de estas aristócratas romanas. Su vida y su relación con Jerónimo fue objeto de murmuraciones y de comidillas.

---

[13] *Íd.*, págs. 197 ss.

En Roma vivieron otras mujeres nobles, que se dedicaron al ascetismo. Entre ellas descolló Melania la Joven. Pertenecía a la mejor nobleza del senado. Su esposo Piniano[14] fue cónsul (Ger. *VM.* 1), y era hijo de Valerio Severo[15], prefecto de Roma en 282, o de Valerio Piniano Severo, prefecto en 386, cuya esposa, muerta pronto, era cristiana. Poseía Melania la Joven fincas en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania, y en otras regiones (Ger. *VM.* 11.19) y propiedades en Roma. Sus ingresos se calculaban en 12.000 sólidos áureos al año, y otros tantos eran los de su esposo (Ger. *VM.* 15).

En el grupo de ascetas de Roma hay que colocar al senador y procónsul Pammaquio[16], el amigo de juventud de Jerónimo y a su esposa Paulina, hija de Paula, y hermana de Eustoquia y de otra joven, Blesila, que murió poco después de dedicarse al ascetismo (Hier. *Ep.* 39) en 384. Paulina murió de parto en 395. Pammaquio era hombre culto y riquísimo. Perteneció a la estirpe de los Furios. Fue suegro de Paula. Dedicó su fortuna a la fundación de un hospital en *Portus Romanus* en la desembocadura del Tíber (Pall. *HL.* 62). A Pammaquio escribió Jerónimo su *Epistula* 66, para consolarle de la muerte de su esposa e igualmente las 48-49, 57, 66-67. También Paulino de Nola *(Ep.* 13) dirigió una carta a Pammaquio, que celebró los funerales de su esposa con un magnífico banquete dado a los pobres. Ya antes había abierto su magnífica casa a los miserables. Jerónimo *(Ep.* 66.13) escribe de Pammaquio «quod patricii primos inter primos monachus esse coepistis».

Dentro del grupo romano dedicado al ascetismo hay que recordar a Jerónimo[17], que lo ejerció en Roma antes de partir a Belén. Jerónimo había recibido una buena educación. A los 18 años partió para Roma en compañía de su amigo Bonoso. Allí fue alumno del famoso gramático Elio Donato, con el que estudió los grandes escritores de la literatura latina. En la antigua capital del Imperio copió las obras maestras de la literatura clásica. Jerónimo fue siempre un hombre de letras. En el desierto de Calcis conservó su biblioteca. Además de a la gramática, se dedicó a la retórica, cuyo conocimiento abría las puertas a las altas magistraturas en el Bajo Imperio, y era la base de la cultura. Las controversias y declamaciones fueron parte importante de su educación. Recuerda Jerónimo *(Contra Ruf.* 1.30) que 30 años después del aprendizaje de la retórica, soñaba que recitaba en presencia del retor su con-

---

[14] *Íd.*, pág. 702.
[15] *Íd.*, pág. 837.
[16] *Íd.*, pág. 663.
[17] J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, Londres, 1975.

troversia, vestido de toga. Jerónimo partió para Tréveris, donde se encontraba entonces el emperador Valentiniano. Allí tuvo noticia el ascetismo egipcio a través de Atanasio, que vivía en la ciudad, desterrado, en los años 337-338 y que escribía por aquellos años su *Vida de Antonio*. Jerónimo y Bonoso abandonaron ahora la idea de seguir la carrera administrativa. Otros grupos más o menos ascéticos había en otras ciudades de Italia. En Aquileya existía un cenáculo, en el que se combinaban el ministerio pastoral, el afán intelectual y la observancia cenobítica. Al frente de esta comunidad se encontraba el presbítero Cromacio[18]. A ella pertenecían Joviano, archidiácono, Eusebio y Juliano, diáconos, Niceas, subdiácono y Crisocomas, monje, todos los cuales procedían de familias acomodadas. A ellos dirigió Jerónimo su *Epistula* 7, fechada probablemente hacia los años 375-476. La madre de Cromacio fundó una comunidad de carácter familiar en la que participó la hermana de Jerónimo.

En las cartas de Jerónimo es posible espigar la procedencia social de algunos otros ascetas, como Hedibia, entre cuyos antepasados se contaban Patera, maestro de retórica en Roma, hacia el 336, y Delfidio, retor de Aquitania, que ilustró con su ingenio en prosa y en verso todos las Galias, en torno al año 355. El padre de Patera, de nombre Febicio, fue gramático, y emigró de Bayeux a Burdeos. La familia se dedicaba al culto de Apolo Beleno, y la esposa e hija del retórico Delfidio fueron priscilianistas. Jerónimo (*Ep.* 120), la aconsejó que vendiera sus bienes. El monje de Belén condenaba todo tipo de riqueza, que era lo que hicieron muchos aristócratas romanos, que dilapidaron en pocos años sus fortunas, repartiéndolas entre la Iglesia y los pobres. La carta 125, fechada en el 411, está dirigida a Rústico, que había consultado a Jerónimo acerca de su vocación sacerdotal. Rústico había recibido una excelente formación humanística en Galia y en Roma. Era de familia rica, pues su madre le había costeado sus estudios.

Extracción social de los ascetas citados en la «Historia Lausiaca»

Hasta ahora se ha visto que la alta sociedad romana de Hispania, Galia e Italia, o familias acomodadas, fueron las que proporcionaron un número importante de ascetas, de ambos sexos, que frecuentemente practicaban el ascetismo en sus propias casas. La lista se podía ampliar a aristócratas de todo el Imperio.

[18] J. Lemarie, *Chromace d'Aquilée. Sermons, I-II*, París, 1969, 1971.

Paladio en su *Historia Lausiaca* recoge muchos nombres de estos ascetas, como los de Veneria, esposa del *comes* Vallovico[19]; Basianilla, mujer del general Candidiano *(HL.* 41.3-4); Silvania, cuñada del prefecto Rufino *(HL.* 55.1)[20]; Olimpia, hija del *comes* Seleuco[21], nieta del prefecto Ablavio[22] y esposa del prefecto de Roma, Nebridio[23] *(HL.* 56); Cándida, hija del general Trajano *(HL.* 57.1-2); Macario, vicario general[24]; Constancio, consejero de los prefectos de Italia *(HL.* 62); Vero, *comes (HL.* 66)[25], y Magna, que vivía en Ancira *(HL.* 67). No se formaron en Oriente grupos de ascetas de la alta sociedad, que se reunían como en el palacio del Aventino en Roma en torno a Marcela, o en *Primuliacum.* Junto a este grupo, relativamente numeroso de ascetas, Paladio menciona otras personas que practicaron la ascesis, oriundos de las más variadas capas sociales, como a Isidoro, presbítero de Alejandría, que regentaba un hospicio para los extranjeros en la iglesia de Alejandría, que había sido monje en el monte de Nitria *(HL.* 1)[26]; a Dídimo el ciego, que no había recibido educación alguna *(HL.* 4)[27]; a Macario[28], presbítero, que dirigió un hospital de mutilados, que había sido tallador de piedras preciosas en su juventud *(HL.* 6.5.18), y que gozaba de gran prestigio en Alejandría; a Apolonio, que ejerció el oficio de comerciante, y que se estableció en el monte de Nitria *(HL.* 13); a Paesio y a Isaías, hermanos, hijos del comerciante Spanodromo, que heredaron 5000 denarios *(HL.* 14); a Macario el joven, que fue pastor *(HL.* 15); a Moisés, de origen etiópico, doméstico de un funcionario antiguo, jefe de una banda de ladrones *(HL.* 19); a Paulo, que era un campesino *(HL.* 22); a Evagrio, diácono *(HL.* 38)[29], discípulo de los dos Macarios *(HL.* 4.23), que fue el primer monje que escribió muchas obras extensas, era hijo de un corepíscopo; a Efrem, diácono de la iglesia de Edesa *(HL.* 40); a Inocencio, presbítero de Jerusalén

---

[19] J. R. Martindale, *The Prosopography of the Late Roman Empire,* II, Cambridge, 1980, pág. 1148.

[20] A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.,* pág. 775.

[21] *Íd.,* pág. 818.

[22] *Íd.,* pág. 3.

[23] *Íd.,* pág. 620. Sobre la prefectura de Roma: A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire,* París, 1960; *Íd., Les Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire,* París, 1962.

[24] J. R. Martindale, *op. cit.,* pág. 696.

[25] *Íd.,* pág. 1157.

[26] J. Quasten, *Patrología,* II, Madrid, 1973, págs. 198 ss.

[27] *Íd.,* págs. 91 ss.

[28] *Íd.,* pág. 184.

[29] *Íd.,* págs. 184 ss.

(HL. 44), que fue una de las personas más conocidas en el palacio de Constancio, y fue hijo de Paulo, uno de los miembros del palacio imperial; a Filoromo, hijo de madre esclava y de padre libre *(HL.* 45); a Sisimnio, de Capadocia, esclavo *(HL.* 49); a Capitón, antiguo ladrón *(HL.* 58.4); a Diócles, que estudió gramática y filosofía, y que a la edad de 28 años abandonó los estudios humanísticos. Juan de Licópolis era carpintero *(HL.* 35.1). Entre las damas, no de condición aristocrática, recuerda Palladio a Teodora, esposa de un tribuno *(HL.* 41.3); a Fotina, hija de Tevetisto, presbítero de Laodicea *(HL.* 41.4); a Sabiniana, diaconisa, tía de Juan Crisóstomo *(HL.* 44.4); a Asella; a Avita, casada con Aproniano, y a su hija Eunomia *(HL* 44.5), de las que se ignora su ascendencia social; y a Gelania, hija de un tribuno.

Estos datos de Paladio[30] confirman que entre las personas dedicadas al ascetismo, hubo un grupo importante de gentes procedentes de la aristocracia y de otros oficios acomodados, pero también muchos ascetas salían de los estratos más bajos de la sociedad, y concretamente del campo. Sólo en la ciudad de Antinoe, en la Tebaida, había cerca de 1.200 ascetas *(HL.* 58.1). Paladio ha recordado algún monje, cuyos padres eran esclavos. Melania la Joven y su esposo Piniano (Get. *VM.* 22.) mencionan que el matrimonio fundó dos monasterios con sus esclavos y esclavas en África.

En las familias aristócratas, de las que salían ascetas, otros miembros eran paganos aún, como el tío de Melania la Joven, Rufio Antonio Agripino Volusiano[31], que fue procónsul de África, cuestor del Sagrado Palacio, prefecto de Roma en 416 y 421, prefecto del pretorio, en 428-429, y embajador ante Valentiniano III. Se carteó con San Agustín *(Ep.* 132, 135-138; 35, de Volusiano a Agustín). Melania se desplazó a Constantinopla a visitar a su tío para convertirle al cristianismo.

Otros monjes del Oriente

El fundador del monacato egipcio, Antonio era *natus de parentibus nobilibus quos Graeci dicunt.* Los bienes, 300 *arire* de excelente calidad, que poseía la familia, a la muerte de los padres, los distribuyó entre los campesinos y los pobres. Su hermana entró en una comunidad de vír-

[30] Fue el historiador más importante del monacato egipcio. Nacido en Galacia en el año 363 o 364, practicó el monacato en Tebas junto a Doroteo, después en Nitra en el 390, y finalmente, en Celia, donde pasó nueve años, primero con Macario y después con Evagrio. Había recibido una excelente educación (J. Quasten, *op. cit.*, págs. 193 y ss.).

[31] J. R. Martindale, *op. cit.*, pág. 1184.

genes (Ath. *VA.* 1.1; 2.1-5). Antonio, como puntualiza Atanasio *(VA* 1.1), no había recibido ninguna educación. La mayoría de los ascetas egipcios era gente sin ninguna cultura, no hablaban el griego y necesitaban intérpretes, como Antonio (Pall. *HL.* 7.3; 21.1) o Juan de Licópolis (Pall. *HL.* 35.5). Monjes cultos fueron Ammonio (Pall. *HL.* 11. 1.4), que conocía bien las Sagradas Escrituras, que sabía de memoria, y que había leído a Orígenes, a Dídimo, a Pirio y a Esteban. Otros monjes cultos fueron: Eulogio (Pall. *HL.* 21.3), bien formado en las disciplinas humanísticas; el citado Evagrio Póntico (Pall. *HL.* 38.2), que era muy culto; y Diocles (Pall. *HL.* 58.3), que renunció a las disciplinas humanísticas. La Biblia era el libro que conocían los ascetas en su totalidad o en parte, como Ammonio (Pall. *HL.* 11.4); Macario *(HL.* 15.3), Erón (Pall. *HL.* 26.3); los Tebennesiotes *(HL.* 32.12); Serapión (Pall. *HL.* 37.2), Pafnucio (Pall. *HL.* 47.3), Silvana (Pall. *HL.* 53.3) y Salomón de Antinoe (Pall. *HL.* 58.1). Esta falta de educación profana es un índice de que la extracción social de los ascetas era muy baja, y de que no proceden de las ciudades. La mayoría de ellos, por lo menos los de la primera etapa, serían analfabetos y siempre de origen copto.

Algunos monasterios contaban con varios miles de monjes. En la *Historia monachorum in Aegypto* (10.1), obra debida a un grupo de monjes del Huerto de los Olivos de Jerusalén, que viajaron en 394-395 desde la Tebaida a la costa egipcia, se lee que Sarapión era el superior de una comunidad de ascetas que ascendía a 10.000. La villa de Oxyrrhynco en la Tebaida estaba llena de monasterios de monjes. Los templos y capitolios se encontraban repletos de monjes y no había rincón que no estuviera ocupado por ellos (5.1-3).

La *Historia monachorum in Aegypto* señala la procedencia familiar de algunos monjes. Así, Patermoutios había sido jefe de bandidos, violador de tumbas entre los paganos, y célebre por sus crímenes. Asaltó una vez de noche la capilla de una virgen para saquearla (10.3-4). Apeles había sido herrero (13.1). Amoun, que fue el primer anacoreta que ocupó Nitria, era por el contrario, de padres ricos (22.1).

Procedencia social de los monjes. Extración social de los monjes mencionados en la «Historia monachorum in Aegypto»

Hilarión fue el padre del ascetismo palestino. Nació alrededor del año 291, de padres paganos, que lo enviaron a estudiar gramática a Alejandria (Hier. *VH.* 2.1-2). Hipatio de Frigia (366-446) procedía de

una buena familia y había recibido una buena educación (Call. *V. Hyp.* 58.8-9). Calínico menciona en su *Vida de Hipatio,* compuesta alrededor de los años 447-450, la procedencia social de varios monjes, como la de Jonás, soldado originario de Armenia, que solicitó de Arcadio el licenciamiento para hacerse monje (3.2-3). Cuatro esclavos (21.1-16) del ex cónsul Monaxios[32] quisieron hacerse monjes, lo que estaba prohibido por la legislación de Valentiniano y de Valente *(CT. XII.1.63)*, y de Pacomio *(R. P. Praec.* 49). Hipatio se ocupó de que volvieran a sus casas. Daniel (409-493) había nacido en una pequeña aldea de Mesopotamia, de nombre Meratha *(V. Dan.* 2.2). A los cinco años fue llevado a un monasterio por sus padres, y a los doce marchó a un cenobio, situado a diez millas de su aldea natal. Eutomes nació de padres de alto linaje (Cyr. *V. Euth.* 8.20-21), en Armenia. El padre de Sabas, nacido en el año 439, era un *numerus* del ejército de los isaurios, lo que indica que militaba en una unidad bárbara, que combatía según la táctica y con el armamento de sus países de origen, y fue llevado a Alejandría desde Capadocia. Sabas, a la edad de cinco años, se quedó en su ciudad natal, Moutabaska, donde los padres tenían su heredad (Cyr. *V. Sab.* 87). Juan había nacido de padres nobles y ricos. El padre había desempeñado muchos cargos políticos, militares, magistraturas municipales y negocios en la corte imperial (Cyr. *V. Joam.* 201-14). Ciriaco procedía de una familia de origen griego, de Corinto. Su padre era sacerdote de la iglesia de esta ciudad (Cyr. *V. Kyr.* 223.1-3). Había nacido en 449. Teodosio, asceta ilustre de Palestina, vino al mundo en la aldea de Mogariasos, en Capadocia. Fue cantor desde su infancia en la iglesia de Comana (Cyr. *V. Theod.* 236.4-10).

También entre los monjes egipcios muchos pertenecían en origen al *lumpen* de la sociedad. Pacomio aceptó: «¿o no es el cenobio el refugio en que hallan salvación eterna los asesinos, los adúlteros, los magos, los pecadores de toda clase?».

El monacato sirio

Existe bastante información del monacato sirio gracias a la *Historia Religiosa* fechada hacia el 444. Los datos que Teodoreto de Ciro[33] recoge sobre la procedencia de los monjes, no son muchos, pero sí sig-

[32] A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.*, 608.

[33] J. Quasten, *op. cit.*, págs. 596 y ss.; C. Moreschini y R. Norelli, *op. cit.*, II, 1, páginas 231 ss.; I. Peña, *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Salamanca, 1985. So-

nificativos. Asterios era de buena familia, y fue educado, en la opulencia *(HR.* 2.7). Publio era de origen senatorial *(HR.* 5.1). Afraates, persa de nación, era de familia importante, equivalente en su país a la senatorial entre los iranios *(HR.* 8.1). Teodosio nacido en Rosos, Cicilia, poseía casa, familia y bienes. Era un noble, y pertencía al mismo nivel social que Marcianos *(HR.* 3.2). Zenón tenía una de las mayores fortunas de su patria, que era el Ponto *(HR.* 12.1). Entre las mujeres menciona Teodoreto a Marana y a Cira, que eran nobles *(HR.* 29.2). Construyeron para sus sirvientas una pequeña vivienda.

La mayoría de los monjes de Siria, al igual que los de Egipto, salían de los estratos bajos del campesinado, eran incultos y en gran número analfabetos. Incluso en teología estos monjes eran incultos, como lo demostró su lucha contra Orígenes, que fue atacado fundamentalmente por dos puntos, que no se relacionaban con el dogma cristiano, la transmigración de las almas y la salvación de los condenados (Cyr. *V. Sabas* 188-198).

Jerónimo, que trató a monjes sirios en el desierto de Calcis, era muy contrario a ellos *(Ep.* 17.2); sólo hablaban el siríaco. A. J. Festugière[34] escribe sobre el particular: «tandis que la plupat des moines d'Egipte et de Syrie se recrutaient dans la population locale, par miles paysans illettrés, il se recontrant, chez les moines Palestiniens, des gens de race diverse, et qui différaient quant au miliu et á la culture», y menciona el autor concretamente, como ejemplos de su afirmación, a Cirilo, cuyo padre era jurista en el obispado de Scythopolis, que había estudiato gramática, rétorica y derecho. El propio Cirilo escribía un griego más elegante que el de Paladio o Calínico, o del autor anónimo de la primera vida de Pacomio. Cirilo era un monje del monastero de San Sebas y compuso su *Vidas* de los monjes palestinos, después del año 555. P. Canivet y A. Leroy-Molinghen[35] han matizado esta

---

bre las iglesias de Siria y el Líbano: P. Doncel-Voute, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban,* Lovaina, 1988; S. P. Brocky, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient,* Berkeley-Los Ángeles, 1987; R. Murray, «The characteristics of the earliest Syriac Christianity», en N. Garsoian, T. Matthews y R. Thomson (eds.), *East of Byzantium,* Washington, 1982, págs. 3 y ss.; A. Gallico, *Teodoreto di Ciro. Storia di monaci siri,* Roma, 1995; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* París, 1977; H. Stierlin, *Byzantinischer Orient von Konstantinopel bis Armenien und von Syrien bis Äthiopien,* Zúrich, 1996, págs. 17 ss.; D. S. Wallace-Hadrill, *Christians Antioch. A Study of Early Christian. Thought in East,* Cambridge, 1982; S. P. Brock, *Syrian Perspectives on Late Antiquity,* Londres, 1984.

[34] *Op. cit.,* I., págs. 83 ss.; *Íd., Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie,* París 1959, págs. 291 ss.

[35] *Op. cit.,* I., págs. 38 ss.

afirmación. Señalan que entre los monjes sirios hay excelentes ejemplos de cultura griega, como Efrem, Basilio[36], que pertenecía a una de las mejores familias de Capadocia, y su hermano Gregorio de Nisa[37], Gregorio Nacianceno[38] y Teodoreto, a los que hay que añadir a San Juan Crisóstomo[39], que pasaron alguna etapa de su vida en los monasterios y que conservaron la cultura griega después de la separación de Oriente y Occidente. Señalan estos dos autores franceses que la onomástica de los monjes, a los que se refiere Teodoreto, es semítica, griega y latina. Los nombres semitas designan generalmente monjes sin cultura, ignorantes del griego, y de origen pobre o modesto. Los monjes que llevan nombres griegos o latinos pertenecen frecuentemente a familias de curiales o de senadores. Algunos ascetas con nombres sirios o armenios estaban helenizados. Suelen haber desempeñado cargos antes de consagrarse al ascetismo. Estos últimos monjes dirigían o administraban los monasterios.

Seguramente los monjes de extracción social más baja eran los que llevaban una vida indigna del ascetismo, a los que ataca duramente Jerónimo *(Ep.* 22.14.28).

Crítica pagana y cristiana al monacato

La oposición a los monjes fue grande entre los paganos. El tema ha sido estudiado recientemente por R. Teja[40], a quien seguimos.

Ya en el año 385-390, en Roma, Joviniano atacó basado en fundamentos teológicos los ideales del ascetismo monástico. Sus teorías fueron condenadas en 390 por el papa Siricio por presión del senador Pammaquio, gran amigo de Jerónimo, y en 392 por un sínodo reunido en Milán, bajo la presidencia de Ambrosio. Paulino de Nola, que pensaba dedicarse a la vida monástica, tuvo que abandonar Roma ante las acometidas del papa Siricio y del clero de Roma. La intelectualidad pagana sentía desprecio y odio hacia los monjes, que pronto

---

[36] J. Quasten, *op. cit.*, págs. 224 ss.; Y. Courtonne, *Un témoin du IVe siècle oriental, Saint Basile et son temps, d'après sa correspondance*, París, 1973. Sobre los padres Capadocios: C. Morechini y E. Norelli, *op. cit.*, II, 1, págs. 123 ss.

[37] J. Quasten, *op. cit.*, págs. 282 ss.; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, París, 1944.

[38] *Id.*, págs. 261 ss.

[39] *Id.*, págs. 471 ss.; A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980; C. Moreschini y F. Norelli, *op. cit.*, II, págs. 1209 ss.

[40] «Los monjes vistos por los paganos», *Codex Aquilarensis* 8, 1993, págs. 9 ss.

abandonaron su retiro del desierto para asentarse en las proximidades de las grandes ciudades, donde molestaban frecuentemente a muchas personas, al poder civil y eclesiástico. Como señala muy acertadamente R. Teja, apoyado en un texto de Jerónimo *(Ep.* 58.5), el ámbito de acción del obispo era la ciudad y la del monje el desierto. La Iglesia en el siglo IV estaba totalmente integrada en la sociedad de su tiempo. El monje tenía una concepción diametralmente opuesta, y rechazaba este tipo de sociedad e incluso a los obispos, muchos de los cuales llevaban una vida mundana, indigna de un representante de Cristo. Los obispos, según apunta el investigador cántabro, a veces se sirvieron de los monjes para sus fines, como lo hizo en 391 el patriarca de Alejandría, Teófilo, contra el Serapeo levantado por los primeros Ptolomeos y donde se encontraba la célebre cabeza del dios, obra del escultor Briaxis. Con ocasión de esta destrucción el historiador pagano Eunapio *(Vitae Soph.* 6.11.1-2) redactó un juicio demoledor sobre los monjes, a los que calificó «de hombres por la apariencia, pero cerdos por su género de vida». El patriarca convirtió en monasterio el santuario de Canope. (Ruf. *HE.* 2.22; Sóc. *HE.* 16; Sozom. *HE.* 7.15). Eunapio de Sardes en su *Vida de los Sofistas,* en la biografía de Aedesius, describe bien los sentimientos de un pagano intelectual ante los atropellos de los monjes fanáticos en Egipto:

> Introdujeron después en los lugares sagrados a estas gentes llamadas monjes que, con forma humana, vivían como cerdos y se dedicaban abiertamente a todo tipo de excesos que no voy a contar. Por el contrario, ellos veían como un acto de piedad el testimoniar su desprecio por las cosas divinas. En esta época, por otra parte, todo hombre disfrazado con ropa negra y que no temía mostrar en público el olvido de las cosas que convienen, tenía permiso para ejercer una autoridad tiránica. ¡A este grado de virtud es al que la humanidad ha llegado! Pero ya he hablado de estas gentes en mi Historia General. Estos monjes se instalaron también en Canope y allí encadenaron la raza humana a un culto de esclavos, de esclavos deshonestos. Recogiendo, en efecto, los huesos y las cabezas de miserables, a quienes sus numerosos crímenes habían hecho condenar por los tribunales de las ciudades, se imaginaban que tendiéndose sobre los sepulcros se convertían en mejores. Les llamaban «mártires», diáconos, «mensajeros» *(présbeis)* de las oraciones enviadas por los dioses, cuando no habían sido otra cosa que esclavos apaleados a golpe de látigo y surcados por las cicatrices que les valieron sus perversidades. ¡Y la tierra sufre de unos dioses tales! Antonino dijo bien que los templos se convertirían en tumbas! (Traducción de R. Teja.)

En el año 388, una banda de monjes incendió la sinagoga de *Callinicum* y un santuario gnóstico en el Alto Éufrates. Los judíos estaban protegidos por la ley, y esta destrucción era castigable. El emperador Teodosio dio la orden al gobernador de la provincia de echar la culpa de los sucesos a los monjes. Teodosio se vio obligado a ceder ante la oposición de Ambrosio, que admitió sin rodeos *(Ep.* 41.27), que «los monjes cometen muchos atropellos». El mismo emperador se vio obligado a legislar para impedir los desmanes de los monjes. Así, en 390, Teodosio *(CT.* XVI.3.1) ordenó a los monjes que habitasen los desiertos y abandonasen las ciudades. La oposición a esta ley debió ser grande, pues dos años después rectificó *(CT.* XV.3.2). La prohibición del emperador Teodosio de celebrar cultos en los templos animó a los monjes, asentados en las proximidades de Antioquía, a formar bandas que se dedicaron a saquear y destruir los templos. El famoso retórico Libanio, maestro de Juan Crisóstomo, pagano moderado, redactó un discurso que lleva por título *Pro templis,* dirigido al emperador Teodosio, que nunca fue pronunciado. R. Teja ha valorado este documento al que no se ha prestado la debida atención. En él describe Libanio a los monjes con las mismas características que a los bandidos[41]. Los monjes, según este escritor, se apoderan de las casas y de la haciendas de los pobres, ocasionando la ruina de los campos. Guerrean contra la sociedad y el Estado concretamente. Los monjes sirios del desierto de Calcis eran unos auténticos cafres. Jerónimo, en una carta dirigida a un presbítero de Calcis, de nombre Marco *(Ep.* 17), da un juicio muy negativo sobre estos monjes, que sembraron el terror en el segundo Concilio de Éfeso[42].

R. Teja ha entresacado algunos párrafos del discurso de Libanio *(Orat.* 30.8-13), de especial valor para el contenido de este tema, en los que se lee un juicio demoledor sobre los monjes. Estos párrafos son los siguientes:

> Estos hombres vestidos de negro, que comen más que los elefantes, y que, en sus ansias de beber, cansan las manos de los esclavos que les sirven el vino entre cánticos; estos hombres que ocultan sus desórdenes bajo una palidez lograda mediante ciertos artificios (...).

---

[41] B. D. Shaw, «El bandido», en A. Giardina y otros, *El hombre romano,* Madrid, 1991, págs. 351 ss.

[42] R. Teja, *La «Tragedia» de Efeso (431): herejía y poder en la Antigüedad Tardía,* Santander, 1995, págs. 137 ss.

Sí, son éstos, oh emperador, los que despreciando la ley, todavía en vigor, se abalanzan contra los templos. Llevan la leña para prenderles fuego, piedras y hierros para derrumbarles; los que no tienen esto, se sirven de sus manos y de sus pies. Abaten los techos, demuelen los muros, tumban las estatuas, arrancan de cuajo los altares, ¡es un verdadero botín de Misios! En cuanto a los sacerdotes (paganos) ¡Tienen que callar o perecer! Una vez destruido un templo, se produce una carrera hacia otro; después a un tercero y así sucesivamente. Acumulan trofeo sobre trofeo a desprecio de la ley (...).

Estas acciones son realizadas incluso en las ciudades, pero sobre todo en los campos. Acuden en bandas a atacar cada aldea; después, tras haber causado por separado mil males, se reúnen y comentan entre sí lo que han hecho y es un deshonor para ellos no haber cometido las peores injusticias. Avanzan, pues, a través de los campos como torrentes y los arrasan por el hecho mismo de que destruyen los templos (...).

Pues todo campo cuyo templo ellos han destruido es un campo al que han vuelto ciego, al que han matado. En efecto, oh emperador, los templos son el alma de los campos, son los primeros edificios que fueron construidos en los campos y han llegado hasta nuestros días a través de muchas generaciones. Es en ellos donde los campesinos ponen sus esperanzas por los hombres (es decir, por ellos mismos), por sus mujeres, por sus hijos, por sus bueyes, son tus súbditos, y ellos te reportan más utilidad que aquellos que les oprimen en la misma medida que los trabajadores respecto a los holgazanes. En efecto, aquellos se asemejan a las abejas, estos a las avispas. Si se enteran de que un territorio posee algo que pueda ser objeto de pillaje, rápidamente (aducen) que allí se han hecho sacrificios, que allí se cometen abominaciones. Hay que realizar una expedición; se ve acudir a los guardianes del orden *(sofronistai)*, pues es este el nombre que dan a estos actos de bandidaje *(lesteíais)*, por usar una expresión muy suave. Pues los bandidos se esfuerzan, al menos, en ocultarse y niegan las fechorías que se atreven a cometer: si los llamas bandidos los ultrajas; ellos, por el contrario, se muestran orgullosos de sus acciones, alardean de ellas y se las cuentan a quienes las ignoran; se consideran dignos de una recompensa. Y sin embargo, ¿no es esto hacer la guerra a unos hombres trabajadores? El hecho de sufrirlas de parte de compatriotas no disminuye en nada las desgracias. (Traducción de R. Teja.)

Libanio ataca a los monjes por su glotonería, vicio del que fue acusado el propio Jerónimo *(Ep.* 22.34). Informa el orador a Teodosio que los monjes destruyen los templos, formando bandas armadas. Libanio amina al emperador a poner fin a tantos desmanes, apoyado en

una idea cara a los paganos, que la fertilidad de los campos depende del favor de los dioses. Los campos estaban llenos de pequeños santuarios, como se observa en la pintura pompeyana[43] . El retor de Antioquía presenta la actuación de los monjes como una guerra contra el Estado. Los monjes son bandidos que arrasan casas y cosechas. Forman un Estado paralelo.

La baja extración social de muchos monjes fue señalada ya en la Antigüedad hasta por los mismos autores cristianos. Baste recordar unos cuantos textos recogidos por R. Teja, como uno de Agustín *(De opere monach.* 22.25)[44].

> Aquellos que antes de ingresar en esta santa sociedad pasaban la vida en trabajos corporales forman la mayor parte de los que vienen al monasterio, y es lógico, pues constituyen la mayor parte del género humano. Si éstos se niegan a trabajar, que no coman. No se humillan piadosamente los ricos en la milicia cristiana para que se engrían orgullosamente los pobres. No es decente que en esta vida en que se hacen laboriosos los senadores, se hagan ociosos los artesanos y que aquí, a donde llegan, dejando sus placeres los amos de las haciendas, se hagan delicados los rústicos.

Las bandas de monjes, capitaneadas por el monje Macedonio, que era un inculto integral, se opusieron en 387 al castigo que Teodosio intentaba imponer a la ciudad de Alejandría por haber destrozado una estatua de la emperatriz Flacila. En Constantinopla los monjes vivían en la capital. En el año 379 apedrearon en una ceremonia religiosa al obispo Gregorio de Nazianzo. A comienzos del siglo V, Crisóstomo, obispo de Constantinopla, se enfrentó a los monjes, azuzados por el patriarca de Alejandría Teófilo. En el destierro de Jaun Crisóstomo jugaron un papel importante los monjes. El historiador Zósimo *(HN.* 5.23.3) describe estos sucesos en los siguientes términos:

> La ciudad de Constantinopla estaba llena de tumultos (al día siguiente de la salida de Juan Crisóstomo) y la iglesia cristiana se veía amenazada por aquellos a los que denominan monjes. Éstos renuncian al matrimonio legal, forman en las ciudades y aldeas grandes grupos de celibatarios que no son buenos para la guerra ni para nin-

---

[43] A. Maiuri, *La peinture romaine,* Ginebra, 1953, pág. 122.

[44] P. Brown, *Biografía de Agustín de Hipona,* Madrid, 1969; *Íd., Religione e Società nell' etá di Sant' Agostino,* Turín, 1975; C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.,* II, 2, págs. 511 ss.; A. Trape, *Patrología,* III, págs. 405 ss.

guna profesión útil al Estado. Antes bien, mediante un proceso ininterrumpido se han apropiado de una parte de la tierra y, so capa de dar todo a los pobres hacen a todos pobres. (Traducción de R. Teja.)

Sinesio de Cirene[45] habla de monjes vagabundos, seres asociales, intolerantes, mal hablados, osados, vinculados con los estratos más bajos de la sociedad. Sirício *(Ep.* 6) condenó la ordenación de estos monjes vagabundos.

Los desmanes que los monjes ocasionaban en las ciudades motivaron una serie de leyes emanadas de los emperadores cristianos, obligando a los monjes a residir en los desiertos. Así, una ley de 390, de Valentiniano II, Teodosio y Arcadio, ordenaba a los monjes a vivir en las ciudades *(CT.* XVI.3.1). La ley fue revocada dos años después *(CT.* XVI.3.2), lo que prueba que existieron fuertes presiones en sentido contrario. Una ley *(CT.* IX.40.16) habla de la guerra de los clérigos y monjes contra la justicia del Estado, ya que intentaban prohibir la aplicación de la pena de muerte. Se hace responsables a los obispos de los desmanes de los monjes en estos casos.

Hacia el año 360 se redactó una obra de autor desconocido en la que un pagano de nombre Zaqueo expresa bien la opinión de los paganos sobre los monjes.

> Algunos bajo el manto de este género de vida, cometen actos detestables y, aunque se les reproche una y otra vez, desprecian todos los ideales que se han propuesto. Aquellos que, entre estos descarriados, están peor dispuestos simulan por un tiempo la práctica de la continencia y de la abstinencia, y comienzan por insinuarse y provocar una familiaridad peligrosa. Engañando con varias ideas a las mujeres a las que han seducido, las atraen a servir a sus miserables pasiones, ya sea que ávidos de regalos busquen las sórdidas ganancias de la avaricia, ya sea que, sometiéndolas con astucia, triunfen sobre ellas y las aparten de la resolución de una vida de castidad. (III, 3). (Traducción de R. Teja.)

El emperador Juliano, en carta dirigida al pontífice Teodoro *(Ep.* 89 b), se ocupa de los monjes a los que acusa de misantropía. Dice así:

> Hay quienes salen de la ciudad buscando los desiertos, a pesar de que, por su naturaleza, el hombre es un animal sociable y civili-

[45] C. Moreschini y E. Norelli, *op. cit.*, II, págs. 2253 ss.; R. Teja, *Olimpiade. La diaconissa*, Milán, 1995.

zado. Pero los demonios perversos a quienes están entregados les empujan a esta misantropía. Incluso muchos de ellos han ideado cargarse de cadenas y de collares de hierro; hasta tal punto les presiona por todas partes el espíritu maligno al que se han entregado voluntariamente abandonando el culto de los dioses eternos y salvadores. (Traducción de R. Teja).

El poeta Rutilio Namaciano, que fue prefecto de Roma, en su viaje en barco a las Galias, en 417, describe en su poema *De reditu suo* (5.439-452) a los ascetas recluidos en la isla Capraria, situada en la costa Toscana:

> Avanzamos a lo largo de la costa y he aquí que surge delante de nosotros Capraria. La isla está llena, rebosa de esos hombres que huyen de la luz. Ellos se llaman a sí mismos «monjes», sobrenombre que viene del griego, porque quieren vivir solos y sin testigos. Temen los favores de la fortuna, no menos que sus rigores. ¿Se puede hacer uno voluntariamente desgraciado por temor a llegar a serlo? ¿Qué locura es la de estos cerebros desquiciados? ¡Porque temen los males de la vida no saben aceptar los bienes! ¿Se trata de reclusos que buscan un refugio donde expiar sus acciones? ¿O hay que suponer que negra bilis llena su triste corazón? Habría entonces que creer a Homero en que un exceso de bilis provocó el humor negro de Belerofonte, el joven héroe que, herido por los dardos de una amargura cruel tomó odio, se dice, al género humano.

En otra isla, la de Urgo, se había enterrado vivo un joven asceta romano, de noble familia:

> En medio del mar emerge la isla de Urgo, entre la costa de Pisa y la de Cymos (Córcega). Tenemos ante los ojos esta roca que recuerda un escándalo reciente. Aquí, uno de nuestros conciudadanos se ha perdido, se ha enterrado vivo. En efecto, hace poco tiempo era todavía de los nuestros este joven que, descendiente de antepasados ilustres, era digno de ellos tanto por su fortuna como por su matrimonio. Impulsado por las furias, abandonó a los hombres, al mundo y su credulidad lo hace vivir en el exilio de una vergonzosa soledad. Desgraciado, piensa que la miseria favorece los pensamientos místicos; se tortura a sí mismo, más cruel consigo mismo de lo que lo serían los dioses irritados. Esta secta, os pregunto, ¿no es aún peor que los filtros de Circe? Circe sólo transformaba los cuerpos, ahora son las almas las que experimentan la metamorfosis. (*Íd.*, 515-526).

Los intelectuales paganos no comprendían el fenómeno de masas del ascetismo cristiano de la Antigüedad tardía.

La oposición a los monjes se dio a la largo de casi todo el Imperio Romano al final de la Antigüedad. Un documento cabe recordar de mediados del siglo V procedente del sur de la Galia, de Salviano de Marsella, y referente al norte de África. Dice así:

> De esta forma se ha manifestado el odio de los africanos por los monjes, es decir, por los santos de Dios, pues se reían de ellos, les maldecían, les detestaban, pues hicieron en fin contra ellos casi todas las cosas que los judíos contra nuestro Salvador... Pero éstos, me dirás, no han llegado a matar a los santos, como leemos que hicieron los judíos. Yo ignoro si los han llegado a matar, no lo afirmo, pero no sirve de argumento que la única ventaja sea que en sus persecuciones han evitado únicamente lo que hicieron los paganos contra ellos. Supongamos, pues, que los santos no han sido masacrados en África, ¿pero olvidaremos que a quienes el odio lleva al deseo de matar no están alejados de los que matan? (...) Pero no sin motivo han sido perseguidos los siervos de Dios. ¿Quién podría decir que perseguían sin motivo a hombres que eran diferentes de ellos por su modo de vida y sus costumbres, en quienes no veían nada que fuese humano pues todo pertenecía a Dios?... No era pues sin motivo que en las ciudades de África y en especial dentro de los muros de Cartago, un pueblo tan desgraciado como infiel, apenas podía reprimirse de manifestar desprecio y maldiciones cuando veía a un monje con su túnica, su aspecto pálido y con su larga cabellera cortada y rasurado hasta la piel. Si algún servidor de Dios, llegado de los monasterios de Egipto, de los lugares sagrados de Jerusalén o de los santos y venerables yermos, entraba en Cartago para llevar a cabo una obra divina, apenas aparecía en público era objeto de ultrajes, de afrentas sacrílegas y de maldiciones. Y no sólo esto: hasta tal punto se veía atacado por las más bajas burlas de las gentes desvergonzadas y por los silbidos detestables en forma de mugidos de los que de ellos se mofaban, que cualquiera que por primera vez lo observase sin saber de que se trataba habría pensado que a quien se perseguía y trataba de exterminar no era una persona humana, sino un monstruo de un tipo nuevo y desconocido *(sed novum inauditumque monstrum abigi atque exterminari arbitraretur!)*. ¡Ésta es la fe de los africanos y en especial de los cartagineses! Y todavía nos extrañamos de contemplar ahora a los cartagineses sufrir a los bárbaros, después de ver que los santos han sufrido en Cartago la barbarie! *(De Gub. Dei* 8.19-25; traducción de R. Teja.)

El ataque al monacato fue tan duro que Juan Crisóstomo, que entre los años 375-381 había practicado el ascetismo retirado de Antioquía, se sentió obligado a salir en defensa de los monjes.

En el monacato cristiano, como en todo movimiento de masas, hubo aspectos altamente positivos, aquí de carácter religioso, junto a otros muy negativos. Junto a monjes profundamente religiosos que significaban, por su género de vida, una rotura violenta con la Iglesia oficial, vinculada con el Estado e integrada en él, otros, que también debieron ser numerosos, eran corruptos y vividores. Los autores paganos se fijaron en estos últimos y en el género de vida que significaba el monacato cristiano, que era un choque frontal a la cultura tradicional. La Iglesia acabó asumiendo el monacato cristiano que fue una gran cantera de obispos, como aparece ya en Oriente, en el *Itinerario* de Egeria hacia el año 400. Ésta, probablemente de origen hispano, recorrió gran parte del Oriente y dejó una descripción de su viaje, dirigido seguramente a una comunidad de ascetas femeninas y encontró en esas tierras que un número elevado de obispos antes habían sido monjes. El monacato se había convertido en una cantera de obispos.

Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas

La vida de Melania la Joven[1] (383-439), de origen hispano, nieta de Melania la Vieja[2], escrita hacia el 452 por Geroncio, diácono del monasterio fundado por Melania en el Monte de los Olivos en Jeru-

[1] Sobre la *Vida de Melania* hemos manejado las siguientes ediciones: D. Gorce, *Vie de Sainte Mélanie*, París, 1962; W. A. Clark, *The Life of Melania the Younger*, Nueva York, 1984; T. Špidlík, *Melania. Le Benefattrice*, Milán, 1996, págs. 383-440; E. Patlagean, *Povertà ed emarginazione a Bisanzio, IV-VII secolo*, Bari, 1986. A la figura de Melania la Joven hemos dedicado varios trabajos: J. M. Blázquez, «Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Historia Lausiaca* de Palladio»; *Íd.*, «El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en la *Vida de Melania la Joven*, de Geroncio; en la *Vida de Antonio*, de Atanasio; y en la *Vida de Hilarión de Gaza*, de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa»; *Íd.*, «El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa»; *Íd.* «La demonología en la *Vida de Antonio*, de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours*, de Sulpicio Severo; en la *Vida de Hilarión de Gaza*, de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca*, de Paladio; y en la *Vida de Melania*, de Geroncio»; *Íd.*, «Aspectos del lujo de las altas capas sociales en la *Vida de Melania la Joven*», todos ellos en este volumen. Sobre la sociedad del Bajo Imperio: J. M. Blázquez, «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las *Cartas* de San Jeronimo»; *Íd.*, «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las *Cartas* de San Jerónimo (II)»; *Íd.*, «La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias», todos ellos en este volumen.

Sobre el tema de este trabajo es fundamental: A. Giardina, «Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoantica», *Studi Tardoantichi II*, 1986, págs. 77-102; *Íd.*, «Melania, la santa» en A. Fraschetti, *Roma al femminile*, Bari, 1994, págs. 259-285. Sobre la mujer en el Bajo Imperio: E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith*, Nueva York, 1986; E. Giamarelli, *La tipologia femminile nella biografia*

salén, y que trató personalmente a su biografiada, es una cantera inagotable de datos económicos y sociales sobre su tiempo. Ahora pretendemos fijarnos únicamente en un aspecto de su vida, que consideramos del máximo interés: las limosnas que Melania la Joven realizó a lo largo de su vida.

Antecedentes de la limosna cristiana

La limosna como obra agradable a Dios fue muy recomendada, tanto en el Antiguo Testamento *(Ex.* 13. 11; *Lev.* 19.10; 23. 22; *Dt.* 24. 19-22; *1Re.* 17. 10-16; *Sal.* 40. 1; 81.4; *Prov.* 3. 27; 11. 25-26; 14.21; 21. 13; 22. 9; 28. 27; 31. 20; *Ecl.* 11. 1; *Eclo.* 4. 2; 7. 35-36; 14. 19; 29. 12; *Is.* 1. 17; 58. 6-7; *Ez.* 16. 49) como en el Nuevo *(Mt.* 10. 40-42; 19. 21; *Lc.* 3. 11; 10. 53-55; 11. 41; *Hch.* 9. 36-42; *Sant.* 1. 28; 2. 13-16; *1Jn.* 3. 17-24).

En el cristianismo primitivo se recomendó pronto y mucho la limosna. Ya en la *Didaché* (12. 2-5), que es el documento más importante de la etapa postapostólica, y la más antigua fuente de legislación eclesiástica, se recomienda encarecidamente dar limosna según las posibilidades de cada uno. La obra se fecha a comienzos del siglo II, aunque algún autor la remonta a finales del siglo I[3]. En la *Carta a los Filipenses* (10.2), de Policarpo de Esmirna, martirizado hacia el año 155, también se recomienda la limosna, «pues la limosna libra de la muerte». Por su parte, Orígenes, el mayor coloso de la Iglesia antigua y «uno de los más grandes metafísicos de todas las épocas», en frase del eminente historiador Arnaldo Momigliano, cita la limosna entre los medios más eficaces para obtener el perdón de los pecados cometidos después del bautismo[4].

---

e nell'autobiografia cristiana del IV secolo, Roma, 1980. Sobre la situación general: A. Giardina (ed.), *Società romana e Impero tardoantico,* 4 vols., Roma, 1986; *Íd., Hommes et richesses dans l'empire byzantine (IVe-VIIe siècles),* París, 1990; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IVe-VIIe siècles),* París, 1977; A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980; R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres capadocios,* Salamanca, 1974; Y. Courtonne, *Saint Basile et son temps,* París, 1973.

[2] F. X. Murphy, «Melania the Elder; a Biographical Note», *Tradictio,* 5, 1947, págs. 59-78.

[3] C. Moreschini y E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, I. De Paolo all'età constantiniana,* Brescia, 1995; págs. 193-196.

[4] J. Quasten, *Patrología. I. Hasta el Concilio de Nicea,* Madrid, 1978, pág. 395.

El obispo de Cartago, Cipriano (discípulo del apologista Tertuliano), en su tratado titulado *De dominica oratione*, redactado hacia el 253, afirma *(ibid.* 32-33) que las oraciones, cuando van acompañadas de ayunos y de limosnas, ascienden rápidamente a Dios. De este mismo año data un opúsculo donde el obispo africano trata expresamente la conveniencia de realizar buenas obras y dar limosnas. Esta breve obra fue escrita con motivo de la peste que asolaba el Imperio Romano, y en ella se refiere el autor a la necesidad de la limosna. En efecto, con motivo de la peste, aumentó considerablemente el número de pobres, y Tertuliano considera que la práctica de la limosna es un modo de amortiguar las llamas del infierno. Nadie, ningún cristiano, tenía excusa para no dar limosna, y menos aún si la omisión de la limosna se destinaba a gastos suntuarios.

Atanasio, el gran enemigo de Arrio, en sus cartas, escritas entre los años 329 y 348, exhorta a dar limosna[5]. Juan Crisóstomo, el mejor orador cristiano de la Antigüedad, en sus *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo,* pronunciadas en Antioquía en el año 390, recomienda especialmente la limosna para los pobres, a los que llama «hermanos en Cristo y hermanos nuestros»[6]. En las *Homilías sobre los Hechos de los Apóstoles,* del año 400, insiste en la práctica de las limosnas[7]. Juan Crisóstomo calcula *(In Act. Ap. Hom.* 11.3) que había en Constantinopla 50.000 indigentes[8], y que la población cristiana se estimaba en 100.000 personas. Estas cifras son muy importantes, pues ilustran la pavorosa miseria que asolaba las grandes ciudades del Mundo Antiguo, aun tratándose de la capital del Imperio, y estando en el Oriente, que poseía una economía más saneada que el Occidente romano. Juan Crisóstomo insiste una y otra vez en la práctica de la limosna, que ya no lo considera un acto voluntario o recomendable, sino un deber para todo cristiano. El orador muestra especial virulencia contra los ricos egoístas que hacen oídos sordos a las necesidades de los más humildes. Dedicó al tema el tratado *De elemosyna.*

Diádoco, obispo de Fótice en Epiro, es uno de los grandes ascetas

---

[5] *Íd., Patrología. II. La edad de oro de la literatura patrística griega,* Madrid, 1973, página 56.

[6] *Íd.,* pág. 486.

[7] *Íd.,* pág. 490.

[8] G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 340 à 441,* París, 1971.

del siglo v. A él se debe la redacción de un tratado en cien capítulos sobre la perfección espiritual, donde se recomienda (65-66) vender de una sola vez todos los bienes y distribuir el dinero conseguido entre los pobres.

Un autor contemporáneo de Melania la Joven, Salviano de Marsella, escribió, no antes del 440, un tratado titulado *Ad Ecclesiam* donde aborda detenidamente el tema de la limosna, que resulta de gran interés por las ideas que allí expone sobre el particular. Comienza su obra asentando el criterio (1.1) que las limosnas repartidas durante la vida y la distribución de los bienes a los pobres en el momento que uno muere, logran de Dios el perdón de los pecados. Esta idea ya estaba expuesta en la obra de otros escritores cristianos. Pasa luego Salviano a defender la idea de que no es menos necesaria a los santos y religiosos que a los pecadores (1.2). El libro III va dirigido a todos los cristianos. En él aconseja el autor distribuir los bienes en vida o en el momento de la muerte (3.5). La limosna rescata de la muerte a los padres (3.12). El libro IV trata sobre la necesidad de dar limosnas siempre, hasta la misma hora de la muerte, y refuta todas las posibles objeciones que se puedan oponer, como el interés de los herederos (4.12-19). Tampoco es excusa la vida religiosa (4.24-39). Dios recompensa en orden a las limosnas que se hagan durante la vida (4.41-44), en la medida y razón de la fe que tiene cada uno (5.5). Ideas semejantes son las que conviene tener presentes para enjuiciar rectamente la actitud de Melania la Joven respecto a las limosnas, que no era exclusiva, sino —como se verá al final de este trabajo— propia de la Antigüedad tardía.

Bienes de Melania y de su esposo Piniano

Un dato verdaderamente indicativo de la fabulosa riqueza del matrimonio es lo referido por Geroncio *(VM.* 14) de que su palacio en Roma era tan valioso que ningún senador tenía dinero suficiente para comprarlo, ni siquiera la propia emperatriz, Serena. Este palacio estaba situado en el Celio, como el de otras familias aristócratas, como los Anicios, o como el de Byzantio y el de Pammaquio. Fue incendiado por las tropas de Alarico en 410.

Geroncio, en la *Vida de Melania la Joven* proporciona noticias muy concretas sobre las fincas y los ingresos de Melania y de su esposo Piniano. El matrimonio tenía fincas en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Bretaña y otras provincias *(VM.* 11), y Paladio, *HL.* 61.5 concreta:

> Vendió todas sus posesiones en Hispania, Aquitania, en la región de Tarragona y en la Galia; se reservó sólo las de Sicilia, Campania y África, y las utilizó para sostener durante su vida los monasterios.

Al tema de las posesiones de Melania en Hispania hemos dedicado un trabajo anterior[9]. Hasta el momento presente, de las muchas fincas localizadas en el Bajo Imperio[10], ninguna en el área de Tarragona ha sido identificada como perteneciente a Melania. La expresión usada por Paladio indica claramente que las fincas de Melania se encontraban próximas a la capital, o por lo menos pertenecían al *Conventus Tarraconensis*. Algunas de estas *villae* eran muy importantes, como las de Altafulla, Calafell, Centcelles, supuesta tumba del hijo de Constantino[11]; etc.

En el Bajo Imperio, las grandes familias romanas eran latifundistas y tenían sus posesiones diseminadas por uno u otro rincón del Imperio. Así, del primo de Melania la Joven, Petronio Probo, escribe el último gran historiador de Roma, Ammiano Marcelino, «que poseía fincas en casi todas las regiones del mundo romano» (27.10.1.1). Geroncio calcula los ingresos de Melania en doce miríadas de oro *(VM.*15). Se supone que la cifra se refiere a 12.000 sólidos áureos anuales[12] y no a 12.000 libras. Esta cifra correspondía sólo a uno de los cónyuges, posiblemente el menos rico. Cifras similares, o superiores, correspondían a las rentas del esposo, Pinialo. Geroncio *(VM.* 18) ha descrito de esta forma una de las fincas de Melania, que ha sido ubicada en Sicilia, frente a Calabria[13]:

> Tenía un baño que sobrepasaba todo lo que hay de espléndido en el mundo. De un lado estaba el mar; de otro, un bosque de esencias variadas, donde pastaban jabalíes y ciervos, gamos y caza mayor; una piscina, desde la cual, mientras uno se baña, se pueden ver por un lado los barcos empujados por el viento, del otro los animales salvajes en el bosque.

---

[9] J. M. Blázquez, «Las posesiones de Melania la Joven», en este volumen.

[10] J. G. Gorges, *Les villes hispano-romaines*, París, 1979, págs. 407-420.

[11] H. Schlunk y Th. Hauschild, *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978, págs. 119-127, láms. 8-19.

[12] D. Gorce, *op. cit.*, pág. 157, n. 4. Idéntica opinión en A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, París, 1969, pág. 200, n. 2. Sobre el problema de las rentas, E. A. Clark, *op. cit.*, págs. 95-96.

[13] D. Gorce, *op. cit.*, pág. 162 n. 1. Sobre los palacios y villas de Melania en Roma, E. A. Clark, *op. cit.*

La descripción que hace Geroncio de la villa itálica de Melania es breve pero retrata fielmente su entorno lujoso, confirmado además por otras descripciones similares de villas del sur de la Galia, como el *château* de Pontius Leontius, primo de Paulino de Nola, en Bourg-sur-Gironde, descrito por Sidonio Apolinar *(Carm.* 22.101-219) hacia el año 465[14]. Este Pontius Leontius pasaba temporadas en la villa y otras en Burdeos. Otro caso es la villa del propio Sidonio Apolinar, obispo de Clermont, de nombre *Avitacum*, en Aydat, Auvernia, que el mismo obispo menciona en una de sus cartas *(Ep.* 2.2.3-15), contemporáneas del poema citado antes[15]. Se conocen parte de los ingresos procedentes de la explotación de las fincas sicilianas, entre los años 445-446, de un senador que residía en Rávena, y que había sido *cubicularius* de Honorio poco antes del año 423. Queda claro la gran cantidad de fincas que tenía repartidas[16].

El historiador bizantino Olimpiodoro, que escribio su *Historia* entre los años 430-440, cuando aún vivía Melania, ha dejado una lista de las fortunas de la aristocracia romana. Dice así:

> Cada una de las grandes casas de Roma contenía todo lo que podía tener una villa de modesta importancia: un hipódromo, foros, templos, fuentes y diferentes baños. Cada casa era una villa. Muchas de las casas romanas recibían de sus fincas un ingreso anual que ascendía a 4.000 libras de oro, sin contar el trigo, vino, y los otros productos, que, una vez vendidos, sumaban un tercio del producto del oro. Después de estas villas, las casas de Roma ocupaban un segundo lugar en importancia, gozaban de un ingreso de 1.500 a 1.000 libras de oro. Probo, hijo de Olibrio, cuando ejerció su pretectura en tiempos de la tiranía de Juan, gastó 1.200 libras de oro; el orador Símmaco, senador de los más modestos, desembolsó 2.000 libras de oro cuando su hijo Símaco ejerció la prefectura antes de la toma de Roma (por Alarico en 410). Máximo, uno de los ricos, pagó 4.000 libras por la prefectura de su hijo. Los pretores pagaban siete días de juegos.

El hijo de Máximo, Petronio Máximo, fue prefecto de Roma en el año 420[17].

---

[14] A. Chastagnol, *La fin du Monde Anrique. De Stilicon à Justinien (Vᵉ siècle-et début VIᵉ)*, París, 1976, pág. 200.

[15] *Íd.*, págs. 204-207.

[16] *Íd.*, 119-122; L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milán, 1961, págs. 558-560.

[17] A. Chastagnol, *Les Bas-Empire*, pág. 200, n. 2.

Es importante detenerse un momento en este punto, aunque en principio tenga poca relación con la limosna, ya que es un aspecto muy importante de la sociedad del Bajo Imperio. Con ocasión de la visita que Melania hizo a Serena *(VM.* 11), aquélla llevó como presentes «adornos de gran precio, vasos de cristal para ofrecerlos a la piadosa emperatriz; y (aderezos) de anillos, piezas de plata, y vestidos de seda para ofrecérselos a los fieles eunucos y a los oficiales». Todos los objetos citados por Geroncio tienen confirmación en multitud de objetos que han aparecido, fechados en los siglos IV-V, y que también son citados por escritores contemporáneos. Prudencio, en el *Hamartigenia,* obra redactada poco antes de la visita de Melania a Serena, se refiere *(Hamart.* 267-272) a los aderezos femeninos, a la frente coronada de engastadas amatistas, al cuello ceñido de collares fulgurantes, a los pendientes de verdes esmeraldas y a los cabellos relucientes de perfumes, en los que prende la blanca perla de las conchas marinas, y que con cadenitas de oro quedan sujetos los broches de su cabellera. Jerónimo, en su carta a Océano, del año 400, también menciona el uso de perlas por las mujeres de la alta aristocracia *(Ep.* 77.5). En una carta dirigida a Demetriada *(Ep.* 130.7) cataloga todas las piedras más utilizadas en joyería: perlas del mar Rojo, esmeraldas, rubíes, y jacintos de color azul marino. En el año 411, el monje de Belén *(Ep.* 125.3) escribe a Rústico afirmando que las damas aristocráticas desean ardientemente el carbunclo, la esmeralda y las margaritas de la tierra de Evilat. En carta dirigida a la virgen Principia, fechada en el año 412 *(Ep.* 127.3) cita nuevamente los vestidos de seda, las piedras preciosas, los collares de oro, y las perlas del mar Rojo, que cuelgan de las orejas.

Se conserva una buena cantidad de joyas de gran precio, de final de la Antigüedad, que dan una idea muy exacta del tipo de regalos que Melania la Joven pudo hacer a Serena, como los adornos del pelo y del cuello de la estatua de mármol de Aelia Flacilla, hallada en Constantinopla y fechada entre los años 380-390[18]; o bien los retratos de di-

[18] J. D. B. Portraiture, K. Weitzmann, *Age of Spirituality. Late Antiquity and Early Christian Art, Third to Seventh Century,* Princeton, 1979, págs. 26-27, n. 20. La *domina* en el mosaico de Cartago de *Dominus Iulius,* fechado entre los años 380-400, adornada con pendientes, collar al cuello y diadema en la cabeza, a ella se dirigía una sirvienta que la ofrece un joyero y otro collar para ponérselo; M. H. Fantar, «La terre et la mer», *La mo-*

versas damas conservados en el Museo Torlonia de Roma, con collar de piezas alargadas, de finales del siglo IV, que se supone corresponde a Eudoxia, primera esposa del emperador Arcadio, muerta en el año 404[19]; o los collares y pendientes de Serena, sobrina de Teodosio, y esposa de Estilicón, en el díptico de este último, posiblemente fabricado en Milán, y que es un excelente ejemplo del estilo áulico, un arte de representación altamente decorativo[20].

Los vasos de cristal eran muy cotizados en esta época, y muchos de ellos eran verdaderas obras de arte. Basta recordar el vaso Rubens de procedencia incierta, fechado en torno al 400, fabricado en ágata y oro[21], y el tazón de vidrio ligeramente azulado decorado con escenas de caza, procedente del Mediterráneo oriental, de la segunda mitad del siglo IV, hoy en el Corning Museum of Glass[22] de Nueva York.

Los anillos en estos años eran de gran calidad artística, como uno conservado en la Walters Art Gallery, de Baltimore, del siglo IV, fabricado en oro nielado y piedra[23]. Otras joyas, que pueden entrar en el grupo primero, son pendientes. Uno, fechado entre los años 398-405, procedente quizá de Milán; o un camafeo en ágata, oro, esmeraldas y rubíes, hoy guardados en el Museo del Louvre. La inscripción menciona a Honorio, a María, a Estilicón, y a Serena[24]; o el brazalete, de procedencia desconocida, fechado en torno al 400, fabricado en oro, hoy en el St. Louis Art Museum[25]; o la fíbula de oro, de comienzos del siglo V, de procedencia itálica[26]; o el collar con escenas de matrimonio y amuleto, de Roma, de comienzos del siglo V, ahora en el Metropolitan Museum of Arts de Nueva York[27]; o el brazalete con figura de Atenea, de la misma techa y procedencia, en el citado museo neoyor-

---

saïque en Tunisie, Túnez, 1994, págs. 109-110. Diferentes adornos femeninos, diadema articulada de piedras preciosas, pendientes romboidales, collares, y brazaletes de brazo y antebrazo lleva una dama en una escena de *toilette* en un pavimento de Sidi Ghrib, en el África Proconsular. Ver Ab Delmajid Ennabli, *Carthage retrouvée,* Túnez, 1995, página 116; A. Ben Abed, «Carthage capitale de l'Africa», *Carthage, Connaissance des arts,* París, 1969, pág. 43.

[19] R. Bianchi-Bandinelli, *El fin del arte antiguo,* Madrid, 1971, pág. 38 fig. 34.

[20] *Íd.,* pág. 35, fig. 31.

[21] K. R. B., «Objects from Daily Life»; K. Weitzmann, *op. cit.,* págs. 333-334 n. 313.

[22] S. R. Z., *op. cit.,* págs. 86-87 n. 76.

[23] K. R. B., *op. cit.,* págs. 305-306, n. 278.

[24] D. G., «Objects from Daily Life»; K. Weitzmann, *op. cit.,* pág. 306, n. 279.

[25] K. R. B., *op. cit.,* págs. 307 y 280.

[26] *Íd.,* págs. 303-304 n. 275a.

[27] *Íd.,* págs. 307-308 n. 281.

quino[28]; o bien, finalmente, el collar con gema gnóstica de comienzos del siglo V, de oro, hematites, vidrio (?) y piedras preciosas (?)[29].

Las vajillas de plata fueron muy frecuentes en la Antigüedad Tardía. Queremos recordar, a modo de ejemplo, algunas obras maestras, como la procedente de Corbridge, decorada con una asamblea de divinidades: Apolo ante un templo en conversación con Juno sentada; Diana ante un altar hablando con Minerva, Venus en pie. Un árbol cobija las cabezas de tres deidades; debajo, un friso con altar, un buey inmolados el perro de Diana y el grifo de Apolo[30]. El tesoro de Mildenhall, hoy en el Museo Británico, está decorado con figuras mitológicas[31]. Posiblemente se trata del servicio de mesa de un gran señor. Un gran plato va decorado con una cabeza de Océano dentro de un anillo con representaciones de un *thiasos* marino en el centro. La zona principal lleva como decoración un banquete báquico, con Dioniso, Hércules ebrio apoyándose en sátiros y Pan, acompañados de tres ménades danzantes y sátiros bailando; Pan y Ménade tocando el caramillo y la doble flauta, respectivamente. Una fuente conserva aún la tapadera. Otras piezas de este tesoro son cazos, copas y cucharas. Igualmente pertenecieron a un servicio de mesa las dos bandejas, hoy en Berlín. Una de ellas está decorada con una imagen de Diana cabalgando una cierva, disparando el arco[32].

Un lugar muy destacado en esta colección es el tesoro argénteo de Proiecta, hallado en el Esquilino. Se trata de un regalo de boda. Entre sus mejores piezas destaca la arqueta de la novia. En la parte superior de la tapa se encuentran, sostenidos por dos erotes, los retratos de Proiecta y de su esposo Secundo, que fechan la pieza entre los años 379 y 389. En el panel frontal del arca el artista colocó imágenes de Tritones, Nereidas, Venus, y monstruos oceánicos. Otras escenas aluden a la vida de la novia, como la entrada en su futura casa, que es representada como un palacio con pórticos y salones cubiertos de cúpulas semiesféricas. Las sirvientas llevan regalos de boda, y diversos objetos lustrales, como sítulas, candelabros, páteras, y un *praefericulum*. En otro de los lados, se representó el aseo de la novia, y a dos de sus

---

[28] *Íd.*, págs. 308-309 n. 282.

[29] *Íd.*, págs. 309 n. 282.

[30] A. García y Bellido, *Arte Romano*, Madrid, 1972, págs. 778-779, fig. 1315; J. M. C. Toynbee, *Art in Roman Britain*, Londres, 1963, pág. 172, fig. 108.

[31] A. García y Bellido, *op. cit.*, págs. 776-778, figs. 1316-1318; *Íd.*, págs. 169-171, figs. 113-119.

[32] A. García y Bellido, *op. cit.*, pág. 776, fig. 1319; K. J. Shelton, *The Esquiline Treasure*, Londres, 1981.

sirvientas: una de ellas con un gran espejo y otra con una cajita de joyas. La tapadera va adornada con Venus peinándose, sentada en una concha sostenida por dos Tritones montados por dos erotes. Las figuras del cuerpo están colocadas bajo arcos[33]. Piensa R. Bianchi-Bandinelli[34] que el cofre es obra de artesanos orientales, de Antioquía o de Constantinopla, aunque es posible que dichos artesanos tuvieran su taller en Roma. La inscripción es ya cristiana, pero hay en esta época una evidente coexistencia de repertorios iconográficos cristianos y paganos, cuya finalidad principal es mostrar la riqueza ornamental de los objetos de la alta sociedad romana.

Sin salir de Roma encontramos otros ejemplos de esta coexistencia temática de motivos cristianos y paganos, como el calendario de Filócalo[35], fechado en el año 354, y en las pinturas de la catacumba de Vía Latina. El citado calendario de Furio Dionisio Filócalo contiene una lista de los aniversarios oficiales celebrados desde Augusto a Constancio; representación de los planetas, con indicación de los días y las horas, y precisando la influencia favorable o contraria de los astros, especialmente la luna en sus distintas fases. El tiempo se subdivide en semanas de ocho días y en semanas planetarias de siete días. Se citan los juegos en honor de diferentes dioses paganos que tenían carácter religioso y las fiestas mayores del paganismo: las lupercales, y las fiestas de Cibeles. El 25 de diciembre figura como *Natalis Solis invicti,* fiesta en la que los cristianos situaron el nacimiento de Cristo. Se citan igualmente las fecha de las Pascuas cristianas comprendidas entre los años 312 y 354, las de los mártires y los obispos de Roma desde Pedro a Liberio. El calendario tiene un claro carácter sincrético. Llama la atención que se redactara esta obra por iniciativa de la autoridad imperial cristiana, y que su autor fuera el bibliotecario del obispo de Roma. Prueba la fabulosa capacidad de integración del cristianismo antiguo. Toda la cultura antigua fue trasvasada al cristianismo, como hizo Clemente de Alejandría en *El pedagogo*[36] en torno al año 200.

En la catacumba de Vía Latina se mezclan los temas cristianos y

---

[33] A. García y Bellido, *op. cit.*, págs. 779-780, figs. 1321-1322.

[34] *Op. cit.*, págs. 100-102, figs. 92 y 94; K. J. S., «Objects from Daily Life», pág. 332, lo cree procedente de Roma.

[35] M. Simon, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme,* París, 1972, pág. 309.

[36] J. M. Blázquez. «El empleo de la literatura greco-romana en *El pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría», en este volumen; *Íd.*, «El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El pedagogo* (I-III) de Clemente de Alejandría», en este volumen; P. Brown, «La Antigüedad Tardía», en *Historia de la vida privada, I. Del Imperio romano al año mil,* Madrid, 1987, págs. 244-245.

paganos, posiblemente por ser un cementerio mixto. Aparecen temas paganos junto a otros típicamente cristianos, como la adoración de los Magos, la caída de Adán y Eva, Daniel en el foso de los leones, Noé ebrio, Jonás arrojado al mar, Cristo entre los apóstoles, Jonás angustiado, la comida de Isaac, Susana y los viejos, Moisés sacando agua de la roca, el Sermón de la Montaña, los tres hebreos en el horno, Zimri y Corbi, Jacob conduciendo a los hijos de Israel a Egipto, el carro de fuego, la escalera de Jacob, la visión de Mambré, la bendición de Efraím y de Manasés, el sueño de José, la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, un ángel cruzándose en el camino de Balaam, Adán y Eva melancólicos, Caín y Abel con sus ofrendas, juicio de Moisés, José hablando con sus hermanos, Sansón soltando trescientas zorras en los campos de los filisteos, Lot llorando sobre Sodoma, el paso del Mar Rojo, la resurrección de Lázaro, Moisés recibiendo los diez mandamientos, el sacrificio de Isaac, Job y su esposa, Moisés calzándose, Jonás tragado por un monstruo marino. Debajo de la calabacera, Sansón y los filisteos, Jesús y la samaritana, Cristo entre Pedro y Pablo, el sacrificio de Isaac, Sansón matando a los leones, caída de Adán y Eva, el paso del Mar Rojo, y Noé en el arca. Junto a todos estos temas típicamente cristianos, sacados de los relatos del Antiguo y del Nuevo Testamento, se encuentran imágenes de Tellus, Gorgona, Eros vendimiando, Hércules y Atenea, Hércules matando a sus enemigos, Hércules sacando a Alcestes de la ultratumba, Hércules matando a la Hydra, Hércules en el Jardín de las Hespérides. La catacumba de Via Latina se fecha en la primera mitad del siglo IV[37].

En Hispania se documenta un caso similar. En la villa bajoimperial de Carranque (Toledo), los mosaicos son de tema pagano, pero hay un edificio de planta basilical con abundantes enterramientos alrededor, que bien pudiera ser concebido como planta martirial o funeraria. Todo el edificio fue levantado sincrónicamente y tales construcciones —según el excavador— serían anexos del citado *martyrium*. D. Fernández Galiano opina que los temas de los mosaicos de Carranque podrían haber sido seleccionados por su contenido simbólico de muerte y resurrección. En ellos queda resaltada la renovación constante del universo y una cierta esperanza en la resurrección. Hay escenas amorosas relacionadas con sus respectivas metamorfosis: Hilas y las Ninfas; Acteón y Diana; Píramo y Thisbe; Neptuno y Amimone. Como señala D. Fernández Galiano, se representan parejas amatorias

[37] A. Ferrua, *The unknown Catacomb. A unique Discovery of Early Christian Art*, New Lamark, 1991.

en toda su variedad: un hombre con una diosa (Acteón); de unos seres semidivinos por un hombre (Ninfas); de un hombre por una mujer (Píramo); de un dios por una ninfa. En otro mosaico Venus muestra a Marte el Combate de Adonis con el jabalí. El mosaico del triclinio va decorado con una escena en la que intervienen Briseida, Ulises y Aquiles, y el suelo de la fontana muestra una gran máscara de Océano. D. Fernández Galiano[38] ha insistido, en nuestra opinión acertadamente, que los mosaicos de esta villa presentan temas no discordantes con el posible carácter funerario del programa iconográfico, como lo indica la imagen de Medusa que hay en el vestíbulo, los cestos, los peces, las flores de la antesala del *oecus*, la máscara de Océano de la fontana, temas todos ellos funerarios. D. Fernández Galiano ha propuesto la hipótesis de trabajo, muy plausible, que la villa fuera el panteón de Cynegius Maternus, que fue *comes Sacrarum Largitionum* de 381 a 383, *quaestor Sacri Palatii* en 383, y prefecto del pretorio de Oriente desde comienzos del 389 hasta su muerte. Fue enterrado en la iglesia de los Doce Apóstoles, en Constantinopla. Su viuda, Acanthia, un año después de la muerte del esposo, trasladó su cadáver a Hispania[39].

El tema que se ha encontrado en la tapa de la caja de Proiecta —Venus dentro de la concha— tuvo gran aceptación en los mosaicos africanos, como señaló R. Bianchi Bandinelli. Igual sucede con el tema del Triunfo de Venus, en Setif, la antigua *Sitifis*, fechado en el último cuarto del siglo IV o a comienzos del siguiente[40]; y otros dos casos de la misma fecha, en Cartago[41] y en Djemila, la antigua *Cuicul*[42].

En pavimentos hispanos esta composición, con tritones sosteniendo la concha, se encuentra en pavimentos de La Quintanilla (Murcia)[43]

---

[38] D. Fernández Galiano, B. Patón y C. M. Batalla, «Mosaicos de la villa de Carranque: un programa iconográfico», *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo, Palencia-Mérida, octubre 1990*, Guadalajara 1994, págs. 317-326.

[39] A. Chastagnol, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Théodose», *Les Empereurs romains d'Espagne*, París, 1965, págs. 289-290.

[40] K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman NorthAfrica. Studies in Icononography and Patronage*, Oxford, 1978, págs. 32, 156, lám. 149. Este tema se encuentra también en un mosaico de mediados del siglo III procedente de Shahba-Philippopolis (J. Balty, *Mosaïques antiques de Syne*, Bruselas, 1977, págs. 16-19), y de Sarrim, Osrhoene (J. Balty, *Le mosaïque de Sarrîm [Osrhoène]*, París, 1990, págs. 50-52 y lám. XIX. 1).

[41] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, págs. 156-158, lám. 150.

[42] *Íd.*, págs. 44, 134 y 156, lám. 151.

[43] M. P. San Nicolás, «La iconografía de Venus en los mosaicos hispanos», *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo, Palencia-Mérida, octubre 1990*, Guadalajara, 1994, págs. 393-394, fig. 2; J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Murcia*, Madrid, 1982, págs. 62-63, fig. 21; F. Ramallo, *Mosaicos romanos de Carthago Nova (Hispania Citerior)*, Murcia, 1985, pág. 95.

y en Itálica[44]. Estos mosaicos son importantes para ver las relaciones artísticas entre mosaicos y platería en la época en que vivió Melania la Joven.

Se pueden añadir otras piezas, en plata, de estos años, que ilustran el tipo de regalos que hizo Melania la Joven a Serena, como el relicario en plata dorada, de San Nazzaro Maggiore, en Milán, con temas de la vida de Cristo, que se ha datado en la fecha de la consagración de Ambrosio como obispo de esta ciudad[45], hacia el año 374. Otra pieza digna de ser recordada para comentar el citado texto de Geroncio, es la pátera argéntea de Parabiago, Milán: el centro va decorado con un carro tirado por cuatro leones al galope, que lleva a Atis y a Cibeles; los curetes o coribantes danzan y golpean sus armas en señal de alegría; en lo alto se colocaron sendas personificaciones del sol y de la luna, carros tirados por caballos y toros, precedidos por erotes con antorchas en las manos. Son personificaciones de Phósphoros y de Hésperos. Debajo del carro, los erotes personifican las estaciones, por los frutos que llevan. Debajo se hallan Océano y Tetis, símbolos de las aguas marinas, y a la derecha Tellus, con la cornucopia envuelta por una serpiente, y dos erotes. Al lado izquierdo se colocó una pareja con cántaro y caña, personificación de las aguas fluviales. En el lado derecho Aión está colocado dentro del signo del zodíaco, según una iconografía frecuente en mosaicos: de Haidra, la antigua *Ammaedera,* de finales del siglo III o de comienzos del siglo siguiente[46]; de *Hippo Regius,* de la misma techa[47] y de Selin[48], con Aión sosteniendo el disco zodiacal atravesado por las estaciones. Aión en la pátera de Parabiago está sostenido en alto por un Atlante. Delante de él, un obelisco (posiblemente un betilo) está rodeado por una serpiente, símbolo de la eternidad. Como afirma muy bien A. García y Bellido[49], «aquí impera el simbolismo místico propio de las religiones escatológicas creadas por el Oriente. Toda la composición, en lo que pudiera haber tenido

---

[44] M. P. San Nicolás, *op. cit.*, págs. 393-394, fig. 4.

[45] A. García Bellido, *op. cit.*, págs. 780-781, figs. 1323-1324.

[46] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, pág. 158, lám. 155.

[47] *Íd.*, págs. 158-159, láms. 156-157.

[48] O. Al Mahzub, «I mosaici della Villa Romana a Silim», *III Colloquio internazionale sul mosaico antico,* Ravena, 1983, pág. 302. En general: H. G. Gundel, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jeinseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben,* Maguncia, 1992.

[49] *Op. cit.*, págs. 781-783, fig. 1325; K. J. S., «Mythology», en K. Weitzmann, *op. cit.*, págs. 185-186; V. F. Lenzen, *The Triumphs of Dionysos on textile of Late antique Egypt,* Berkeley-Los Angeles 1960; D. Parrish, «A mythological theme in the decoration of Late Roman living rooms: Dyonisos and his circle», *Rev. Arch.*, 2, 1955, pág. 307 ss.

de decoración, se ha subordinado humildemente a aquel imperativo del símbolo mistérico, dando de lado el problema puramente estético. La pátera de Parabiago fue mucho más un objeto ritual que una pieza de adorno, o de uso profano. Probablemente sirvió de instrumento de culto en las ceremonias de alguna asociación metróaca del Bajo Imperio». A. García y Bellido no descarta que fuera un obsequio de aniversario.

Cabe recordar otros objetos de plata del tipo de los que Melania la Joven debió ofrecer a Serena; como el plato Cesena, fabricado en plata nielada, fechado a final del siglo IV, decorado con un medallón con escena de banquete[50], o el jarro procedente de Constantinopla, datado hacia el año 400, de Moscú, de plata dorada[51] decorada con las nueve Musas, y en cuello con pámpanos y racimos de uva.

Otras vajillas de gran calidad artística cabe recordar, como el tesoro hallado en el Líbano, llamado de Seuso[52] por el nombre que se lee sobre una pieza. Consta de catorce objetos de plata y de un gran caldero de cobre con figuras incrustadas. La techa de este tesoro se sitúa en los siglos VI y V (350-450). Comprende tres platos decorados con escenas; cuatro objetos de un servicio de mesa; una fuente y dos aguamaniles para lavarse y cuatro objetos de baño. Siete piezas llevan inscripciones en griego o en latín. La mitad de los objetos están adornados con escenas mitológicas y los restantes con figuras geométricas con temas contemporáneos. Las piezas se caracterizan no sólo por su riqueza y decoración, sino por su gran peso y tamaño. Catorce objetos tienen un pie que sobrepasa las 200 libras romanas. Este tesoro es el de mayor peso de los varios fechados entre los siglos I-V Tres platos pesan 35 libras romanas; miden 70 centímetros de diámetro y se cuentan entre los conocidos de mayor tamaño y de mayor peso. Sólo el *missorium* de Teodosio los superó. Cuatro aguamaniles son los más altos que se conocen, salvo un ejemplar hallado en Rumania. El gran plato lleva una decoración nielada, representando escenas de caza. Los paralelos para esta excepcional pieza son dos platos hallados en Cesena, Italia —al que ya nos hemos referido—, y uno del Tesoro de Kaiser-August, datado hacia el 340. Un aguamanil es de forma poligonal. Va nielado y el pie es de forma de estrella. La superficie del cuer-

[50] J. W. F., «Representations of Daily Life», en K. Weitzmann, *op. cit.*, págs. 275-276 n. 25.

[51] M. B., «Science and Poetry», en K. Weitzmann, *op. cit.*, pág. 261 n. 244.

[52] M. Mundell, «Un nouveau trésor (dit de Seuso) d'argentérie de la Basse Antiquité», *CRAI*, 1990, págs. 238-254.

po consta de diez superficies verticales, subdivididas en doce zonas horizontales que contienen 120 paneles hexagonales decorados con motivos geométricos, alternando con imágenes, que comprenden: cinco bustos masculinos, cinco cestos, cinco urnas, cinco bestiarios y treinta animales salvajes. En la decoración del cofre se mezclan figuras mitológicas *(putti,* máscaras y cabeza de Medusa) y temas de actualidad, como una procesión de mujeres que transportaban objetos de *toilette* femenina y una bañera con una dama sentada. En el lado posterior se cincelaron cuatro mujeres de las que tres, desnudas, son las Gracias. Este cofre recuerda a otro del Esquilino y a un segundo hallado en Roma con idéntica procesión. El estilo de esta pieza está próximo al del cofre dionisíaco de Frigia.

Temas mitológicos adornan la superficie de dos platos, dos vasos de vino y tres objetos de baño. Otros dos platos siguen la técnica empleada en los Tesoros de Kaiser-August y de Mildenhall. Un plato lleva apliques, técnica bien documentada en la Persia sasánida. Un plato del Tesoro de Seuso lleva en relieve escenas de la vida de Aquiles en Skyros y el nacimiento del héroe, temas que se repiten en el plato del Tesoro de Kaiser-August, donde a los dos temas de Aquiles se añade el de su educación. En el plato de Seuso las diferentes escenas van separadas por máscaras. El nacimiento de Aquiles se encuentra entre un *thiasos* dionisíaco, al que sigue el concurso entre Atenea y Poseidón por la posesión del Ática. Al nacimiento del héroe griego asisten seis dioses. Un segundo plato va decorado en el centro con la caza del jabalí de Calidón por Meleagro y sus compañeros. Sobre el borde se encuentran, separados por máscaras, seis parejas de amantes. La mayoría de ellos habían participado en la caza del famoso jabalí: Píramo y Thisbe, Hipólito y Fedra, Juicio de Paris, Perseo y Andrómeda, Dánae y Perseo. Se caracterizan estas figuras por su movimiento y sus vestidos agitados. Las asas del ánfora son dos panteras rampantes. El cuerpo está cubierto por una decoración a bandas con figuras en relieve: en la banda superior hay bestias salvajes, un *thiasos* báquico en el centro y animales marinos en la inferior. Figuras parecidas son las de los dos aguamaniles de Tanteni-Bihor. Las asas son semejantes a un par del Tesoro de Trapain Law. Una escena dionisíaca decora uno de los aguamaniles en forma de *oinochoe.* El estilo de las figuras recuerda al de los aguamaniles de Apathida. Dos cubos y un aguamanil tienen sobre su cuerpo la misma composición: Hipólito y Fedra.

Geroncio menciona, entre los objetos ofrecidos a Serena, vestidos de seda. El biógrafo cita los vestidos de seda que vestía Melania la Joven antes de dedicarse al ascetismo *(VM.* 6.31). Prudencio, a finales

del siglo IV, en su poema *Hamartigenia* se refiere a las sedas importadas de Oriente *(Hamart.* 287), y más adelante a los brocados *(Hamart.* 287-288), a túnicas transparentes *(Hamart.* 293-295) y exóticas. También Jerónimo se refiere con frecuencia a los vestidos de seda *(Ep.* 99.2; 66.14; 117.6). Paladio *(HL.* 61.3) recuerda que Olimpia regaló sus vestidos de seda para vestir los altares de las iglesias.

En otro párrafo de la obra de Geroncio *(VM.* 13) se recuerdan los ofrecimientos a los piadosos soberanos de ornamentos preciosos y vasos de cristal, que deben ser del tipo de las diatretas, como la hallada en Termancia, hoy conservada en el MAN de Madrid y en otros lugares[53]. Son cuencos de vidrio, de boca ancha, introducidos en un finísimo calado, a modo de red, tallado también en vidrio. Se sospecha que los talleres que producían estas piezas se encontraban en Colonia. También podría tratarse de vidrio grabado, de gran vistosidad[54], como una pieza de Colonia decorada con carreras de carros.

Los regalos se hacían no sólo a Serena para que ésta influyera en Honorio, sino a los eunucos de la corte y a los cubicularios. Era difícil conseguir algún favor si previamente no mediaba un buen regalo. En la sociedad del Bajo Imperio funcionaba este modelo de influencias[55]. Otros donativos que hizo Melania la Joven fueron estatuas, objetos muy valorados por los romanos desde el primer momento de la conquista del Oriente, de cuyos robos y traslados a Roma, y realización de copias, hay testimonio en muchas obras literarias[56]. Un buen ejemplo era la afición de Verres, gobernador de Sicilia desde el 73 al 71 a.C. por el arte griego y sus robos.

Venta de los bienes

Serena consiguió de Honorio que en cada provincia los bienes fueran vendidos bajo la responsabilidad de los gobernadores y de los magistrados, y bajo su control el precio les fuera remitido *(VM.* 12). La autorización de los magistrados era requisito necesario según el derecho romano por tratarse de bienes de menores. Como comenta Gorce[57], Honorio concedió un favor al hacer a los magistrados los

[53] A. García y Bellido, *op. cit.*, págs. 809-810, figs. 1383-1385.
[54] *Íd.*, pág. 810, fig. 1387.
[55] R. Mac Mullen, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven, 1988.
[56] A. García y Bellido, *op. cit.*, págs. 118-147; J. J. Pollitt, El *arte helenístico*, Madrid, 1989, págs. 243-268.
[57] *Op. cit.*, pág. 152, n. 4.

agentes directos de la venta. La venta de los bienes tenía dificultades legales[58]. El hermano de Piniano, Severo, deseaba quedarse con los bienes, numerosos e importantes, al igual que sus parientes de rango senatorial *(VM.* 12). Geroncio puntualiza *(VM.* 19) que vendió sus posesiones de Roma, de Italia, de Hispania, de Campania. Cuando dejó Roma para viajar a África, el prefecto de la ciudad, que a la sazón era Gabinio Bárbaro Pompeyano, un pagano[59], de acuerdo con el senado, propuso que sus bienes revertieran al tesoro público según la ley, pues el patrimonio de las personas de rango senatorial no podía salir de su familia. El proyecto no se cumplió, pues fue asesinado con motivo de una protesta por la carestía de pan *(VM.* 19).

Paulino de Nola y su esposa Therasia, con ocasión de su carnbio de vida hacia el ascetismo, vendieron sus fincas (algunas de ellas en Hispania) con la intervención de corredores. Para su maestro Ausonio *(Ep.* 25.115) esta medida era una locura. Lamenta el retórico de Burdeos que sus alumnos se hubieran retirado a los Montes Cántabros o a lugares desiertos, como *Bilbilis, Ilerda* o *Calagurris.*

Obras de beneficencia

Geroncio *(VM.* 9) hace un elenco de las obras de caridad que cumplía el matrimonio: visitar y cuidar a los enfermos; hospedar a los extranjeros de paso, y no dejarlos partir sin tener las provisiones para el viaje; asistir largamente a todos los necesitados y a los pobres, recorrer las prisiones, las cárceles, y las minas, pagar las deudas de los detenidos proporcionándoles el dinero necesario. Este párrafo es un excelente catálogo de las obras de beneficencia que debía practicar todo cristiano, de los que hay multitud de testimonios en las fuentes literarias cristianas. Ya fueron estudiadas hace muchos años por A. Harnack[60]. D. Gorce[61], al comentar este párrafo, recuerda las obras de caridad del senador Pammaquio[62], que construyó a sus expensas en la desembocadura del Tíber, en *Portus Romanus,* un verdadero hospital sin precedente en su tiempo. Precisamente las obras de beneficencia

---

[58] D. Gorce, *op. cit.* pág. 138 n. 1, sobre este particular.

[59] A. H. M. Jones; J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* Cambridge, 1971, pág. 146.

[60] *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli,* 1954, págs. 100-152; J. M. Blázquez, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas,* Madrid, 1995, págs. 358-363.

[61] *Op. cit.*, pág. 144, n. 3.

[62] A. H. M. Jones, J. R. Martindale, *op. cit.,* pág. 663.

fueron una de las causas más importantes de la propagación del cristianismo en una época en que no había beneficencia estatal[63].

Jerónimo, en una carta que dirige a Pammaquio con el fin de consolarle tras conocer la muerte de su esposa Paulina *(Ep.* 66.5), de fecha del año 397, escribe:

> Las gemas que echaban fuego, con que antes se engalanaban cuello y cara, sacian ahora los vientres de los indigentes; los tejidos de seda y los vestidos de flexibles filamentos de oro, se han trocado en blandas ropas de lana con que se repele el frío, no con que se realza una ostentosa desnudez. Toda la recámara que consumía el regalo, ahora lo gasta la virtud. El ciego que tiende su mano y que está a menudo gritando, donde no hay quien le pueda dar, es el heredero de Paulina y coheredero de Pammaquio. A otro mutilado de piernas y que se muere arrastrando todo el cuerpo, lo sostiene ahora la blanda mano de una niña. Las puertas que vomitaban antes catervas de clientes venidos para hacer visitas y cumplimientos, son ahora asediadas por miserables. Uno, con hinchado vientre, parece va a parir la muerte; otro, sin lengua y mudo, no tiene siquiera con qué pedir, y por el mismo caso de no tenerlo, pide más y mejor; éste, imposibilitado desde niño, no es capaz de pedir que le den limosna; el de más allá, putrefacto por la icteria, sobrevive a su propio cadáver... Escoltado por este ejército marcha Pammaquio; en estos miserables regala a Cristo, con las manchas de ellos se pone blanco, tesorero de los pobres, candidato de los indigentes...

Magníficamente el monje de Belén describe la pavorosa situación económica y social de la antigua capital del Imperio, que él conocía bien por haber residido en ella. Nunca el lujo escandaloso de los ricos chocó más desvergonzadamente con la miseria de los pobres, que eran la mayoría. Salviano de Marsella[64] ha dejado pinceladas escalofriantes de tan desastrosa e injusta situación económica y social.

Limosnas de Melania

La cantidad de limosnas que repartió Melania la Joven y quiénes eran los destinatarios está bien explicado en la obra de Geroncio. Sigue un orden cronológico. El biógrafo *(VM.* 15) puntualiza que los

---

[63] A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Londres, 1968. Tenía posesiones en Numidia.

[64] J. M. Blázquez, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», *Gerión,* 3 (1985) págs. 157-182; *Íd.,* «La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella», en este volumen.

bienes muebles eran tan importantes, que no se podía hacer inventario de ellos, y que delegaron en personas de su confianza el reparto de las limosnas. A continuación anota las cifras repartidas entre las distintas regiones: a una, cuatro mil (deben ser monedas de oro); a otra, tres; para las otras, dos y uno. El matrimonio repartió su dinero a lo largo y ancho del Imperio Romano. Geroncio *(VM.* 19) se pregunta «¿qué ciudad, qué país no ha disfrutado de sus numerosas obras de caridad?» Menciona concretamente Mesopotamia, Celesiria, Palestina, y regiones de Egipto y de Pentápolis. «Se beneficiaron tanto ciudades de Oriente como de Occidente». Esta cita es importante por mencionar expresamente el Occidente, o sea, Hispania, que Melania debía conocer bien por tener fincas en los alrededores de *Tarraco.* En Hispania también las desigualdades sociales y económicas eran lacerantes. Junto a villas de espléndidos mosaicos e instalaciones, como las de Torre Palma (Lusitania), Carranque (Toledo), Dueñas (Palencia), Pedrosa de la Vega (Palencia), La Malena (Zaragoza), Quintanilla de la Cueza (Palencia), Almenara (Valladolid), El Ramalete y Liédena (ambas en Navarra), Santervás del Burgo y Los Quintanares (ambas en Soria), Quintana del Marco (León), Baños de Valdearados (Burgos), El Olivar del Centeno (Cáceres), Fuente Álamo (Córdoba), etc., todas del Bajo Imperio, grandes masas de la población hispana vivían en la indigencia; motivo por el cual se recibió a los bárbaros como a liberadores, según el historiador hispano Orosio (7.41.7), contemporáneo de los sucesos que narra, cuando se refiere a la llegada de suevos, vándalos y alanos a los Pirineos en el año 409.

Paladio *(HL.* 61) ha conservado las cifras de estas limosnas, que eran en monedas. Envió por mar a Egipto y a Tebaida 10.000 monedas; a Antioquía y a su región, 10.000; a Palestina, 15.000; a las iglesias de las islas y a los encarcelados, 10.000. También socorrió a las iglesias de Occidente. Algunas limosnas, como las enviadas a Tebaida, iban a ayudar económicamente a los monjes; otras veces a los encarcelados y probablemente a los pobres.

Puntualiza Geroncio que hacía llegar a los monasterios, tanto de hombres como de mujeres, aquella cantidad de dinero que precisaban, más un excedente destinado a la atención de los altares de las iglesias y de monasterios: corporales de seda, muchos y de gran valor, arquetas de plata, de las que el matrimonio poseía muchas, también para los altares; además de joyas y lámparas de mesa para las iglesias, de las que se conservan magníficos ejemplares[65].

---

[65] K. R. B., *op. cit.*, págs. 340-342, notas 321-323.

Geroncio habla también de una cantidad importante de dinero, estimada en 10.500 monedas, fue entregada para liberar una ciudad ocupada por los bárbaros *(VM.* 19). Los asediadores habían amenazado con pasar a cuchillo a todos los habitantes si no se les entregaba dicha cantidad de monedas. Melania no sólo hizo llegar el dinero requerido sino, además, otras 500 monedas, y la cantidad necesaria de pan y provisiones para paliar el hambre y la miseria de los cautivos. En este párrafo se alude a uno de los aspectos más deprimentes del Bajo Imperio, a los saqueos con motivos de la razzias bárbaras, que eran continuas, a las que había que entregar cuantiosas sumas de oro para que respetasen vidas humanas y ciudades.

Al llegar a África, en el año 410, vendieron las posesiones de Numidia, de Mauritania y del África Proconsular *(VM.* 20). El biógrafo puntualiza que había determinado vender todas sus posesiones, cuyos ingresos destinó al socorro de los pobres y en rescatar a los prisioneros. Tres obispos (Agustín, Alipio de Tagaste en Numidia, y Amelio de Cartago) dieron a Melania un consejo, que ésta siguió: que en vez de entregar dinero, que se gastaba en poco tiempo, donara a cada monasterio un local y una renta. Los monasterios, introducidos por Agustín en Cartago, se habían multiplicado. Particularmente fueron generosos con Alipio, cuya ciudad era pequeña y pobre *(VM.* 21). Concretamente a la iglesia de Tebaste entregó rentas fijas y ofrendas en joyas de oro y de plata, así como velos de gran valor, es decir, que contribuyó a dotarla de los objetos y de las telas que necesitaba, de tal modo que después era envidiada. Melania la Joven no sólo regalaba dinero a las iglesias episcopales; también objetos preciosos. Olimpia, la aristócrata de Constantinopla, discípula espiritual de Crisóstomo, había regalado sus vestidos de seda para vestir los altares, a decir de Paladio *(HL.* 61).

Egeria a finales del siglo IV visitó Palestina, y describe brevemente en su *Itinerario* (59.8-9) el lujo de las iglesias del Gólgota, de la Anástasis, de la Cruz, o de Belén:

> Allí no ves más que oro, piedras preciosas y seda; porque si miras los tapices, son de seda bordada en oro; si miras las cortinas, son también de seda bordada en oro; todo el servicio del culto divino, que se ve aquel día, es de oro con piedras preciosas incrustadas. Y el número y valor de los cirios, candelabros, o lámparas, y de toda clase de objetos de culto, ¿puede acaso apreciarse o escribirse? ¿Y qué diré de la ornamentación de la fábrica misma que Constantino, bajo la vigilancia de su madre, en cuanto se lo permitieron las riquezas de su reino, decoró con oro, mosaicos y mármoles pre-

ciosos, tanto la iglesia mayor como la Anástasis y la Cruz y los demás lugares santos de Jerusalén?

El lujo de estas iglesias era muy superior a las del resto de la cristiandad, más sencillas. La tónica general es que el lujo abundaba en todas ellas.

El matrimonio formado por Melania y Piniano, en efecto, daba limosnas a iglesias y monasterios, pero también mandaron construir otros, asignándoles rentas fijas. El primero acogió 80 varones, y el segundo 130 mujeres *(VM.* 22)[66].

Al afincarse Melania en Jerusalén no quiso repartir directamente el oro que aún le quedaba; lo entregó a los encargados de la administración de los pobres *(VM.* 35). La iglesia distribuía las limosnas a través de los diáconos ya desde el primer momento de su aparición. En este momento, el año 419, Melania y Piniano decidieron liquidar lo que les quedaba de su enorme patrimonio, y lo hicieron a través de un amigo *(VM.* 37), quien les cobró un poco de oro por la operación. En Jerusalén fundó Melania, con ayuda de Piniano, un monasterio con capacidad para 90 vírgenes, al que proveyeron de todos los medios materiales *(VM.* 41). Muerto Piniano, Melania fundó un monasterio de hombres *(VM.* 49), para que cantaran salmos sin interrupción en el lugar de la Ascensión de Cristo. La construcción de este edificio fue dificultosa. Algunos se oponían alegando que Melania en este momento no disponía de dinero suficiente. Para salir al paso de estas maledicencias, remitió una limosna de 200 monedas.

Las medidas tomadas por Melania la Joven y por su esposo Piniano liquidaron una de las mayores tortunas de su tiempo, y con el producto de las ventas socorrieron a los pobres y a la Iglesia. El matrimonio practicó un cristianismo radical en el sentido evangélico predicado por Jesús, que exhortaba a los ricos a repartir sus riquezas entre los pobres. Pero hay otros casos: Paladio *(HL.* 62) menciona a Pammaquio, a Macario[67], vicario imperial, y a Constancio, consejero de los prefectos de Italia, que distribuyeron sus riquezas entre los pobres, parte en vida y parte tras su muerte. Es interesante este fenómeno del Bajo Imperio, que muchas personas de la alta aristocracia romana arruinaron sus fortunas distribuyéndolas entre pobres e iglesias para vivir en el ascetismo más riguroso. Paladio recuerda los nombres de

---

[66] Sobre los monasterios fundados por Melania, E. A. Clark, *op. cit.*, págs. 115-117.

[67] J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire, II,* Cambridge, 1980, pág. 696.

varios aristócratas, como Melania la Vieja, de origen hispano, hija del consular Marcelino. Vendió todos sus bienes y los convirtió en dinero efectivo (monedas de oro) y se fue al monte de Nitria en busca de los Padres del desierto, en tiempos de Valente *(HL.* 46). Fundó un monasterio en Jerusalén, donde vivió 27 años, dirigiendo una comunidad de 50 vírgenes. Repartió al clero dones y alimentos.

Paladio *(HL.* 54.1-2) cuenta que socorrió con sus propios bienes a todo el mundo durante 37 años, a las iglesias, a los monasterios, a los extranjeros, y a los prisioneros. Los parientes, los hijos y también los administradores contribuían a que tales ayudas se hicieran ordenadamente. El *comes* Vero[68], que vivía en Ancyra de Galacia *(HL.* 66.1), con su esposa Bosphoria, distribuyó tanto dinero entre los hambrientos que nada dejó en herencia a sus dos hijas (excepto a una que estaba casada) y a sus cuatro hijos. Recogió los frutos de sus posesiones y los distribuyó entre las iglesias urbanas y las del campo. En época de carestía abrió sus graneros a los pobres. Queremos recordar también el caso de Basilio el Grande, que se deshizo de su fortuna (en el año 358) antes de dedicarse al ascetismo; y fundó en Neocesarea un hospital, modelo para su tiempo, donde había sido nombrado obispo en 370. De Paula, descendiente de los Gracos y de los Escipiones, y discípula espiritual de Jerónimo, cuenta éste en su *Epitaphium Santae Paulae* (15.5), que si veía a un pobre, lo ayudaba. Exhortaba a los ricos a la beneficencia. Su generosidad era extraordinaria; distribuía sus rentas, y contraía deudas por no negar limosna a quien se la pedía. Ningún pobre que se acercó a ella se marchó con las manos vacías *(ibid.* 16.1)[69].

Olimpia repartió limosna por toda la tierra *(V. Olymp.* 13.9-10). Además de grandes sumas de oro y plata, se desprendió de sus propiedades inmobiliarias repartidas por Capadocia Bitinia, Galacia y Tracia; así como varios edificios, un palacio en Constantinopla, con inmuebles anexos, y mansiones suburbanas *(V. Olymp.* 5.20 ss.). Anicia Faltona Proba dejó, en el 432, las rentas de sus posesiones en Asia para que se pagara anualmente a los clérigos, a los pobres, y a los monasterios *(Act. Conc. Occ.* 1.2, p. 90.2-5 Schwartz).

---

[68] J. R. Martindale, *op. cit.*, pág. 1157.

[69] Otros ejemplos en J. M. Blázquez, «Extracción social del monacato primitivo. Siglos IV-VI», *Quaderni Catanesi*, 19, 1988, págs. 173-189. Sobre la cristianización de la aristocracia romana, P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Turín, 1972, páginas 151-171.

Según Paladio *(HL.* 61.5), Melania la Joven liberó 8.000 esclavos que pedían la libertad. A aquellos que preferían no pasar al servicio de su hermano, los traspasó al precio de tres monedas cada uno[70]. En África el matrimonio fundó *(VM.* 22) dos monasterios con esclavos de ambos sexos. Es también digna de atención la afirmación de Geroncio *(VM.* 10) de que tenía el beneplácito de sus esclavos a las afueras de Roma. El Concilio de Elvira (canon 41), a comienzos del siglo IV, menciona la violencia de los esclavos. La conducta de Melania con sus esclavos está acorde con el mensaje agustiniano (Aug. *De civ. Dei* 19.16) de que los cristianos trataban dignamente a sus esclavos. Sin embargo, el mismo Concilio de Elvira (canon 5) condena expresamente a los dueños que dan palizas a sus esclavos hasta causarles una enfermedad o la muerte.

En consecuencia, la actuación de Melania a lo largo de su vida arroja luz sobre aspectos sociales y económicos muy importantes en la historia del Bajo Imperio romano, y especialmente sobre uno de sus mecanismos: el desprendimiento que muchas familias aristocráticas hacen de sus riquezas en razón de un valor cristiano en alza: la práctica de la caridad a través de las limosnas.

A título de comparación se ha calculado que Olimpia, siendo obispo de Constantinopla Juan Crisóstomo[71], donó a la Iglesia los siguientes bienes: 10.000 libras de oro y otras tantas de plata; todos los inmuebles, entre los que figuraban unos baños públicos, un juzgado y una panadería; los inmuebles próximos a los baños públicos de Constanza; los inmuebles de Evandro; las fincas rústicas vecinas a la ciudad; las fincas de Bitinia, Capadocia, Galacia, Tracia, etc. *(V. Olymp.* 5.20 ss.; 139 ss.). En cambio, Melania la Vieja socorrió a la Iglesia, a los monasterios, a los prisioneros y a los extranjeros, durante 40 años, con el dinero que recibió de los administradores de su patrimonio, del hijo y de los parientes.

En el Imperio Romano no había ningún sistema de asistencia social. En este aspecto es muy meritoria la labor de los ascetas, que construyen hospitales (Basilio, Pammaquio) y casas de asilo, socorriendo a los necesitados. Estas instituciones tuvieron una gran importancia en el fortalecimiento del movimiento ascético y de la propia Iglesia.

---

[70] Este hecho ha sido bien estudiado por A. Giardina, «Carità eversiva», págs. 91-102.

[71] M. Forlin, *Giovanni Crisostomo. Lettere a Olimpiade,* Milán, 1996. Véase introducción.

Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio

Es bien conocido el impacto que el monacato primitivo tuvo en la sociedad del Bajo Imperio. En este estudio examinaremos las relaciones de Melania la Joven, descendiente de hispanos, con la sociedad de su tiempo. Con este trabajo queremos rendir homenaje al profesor M. A. Barbero, con el que me unió una fecunda amistad durante muchos años, desde los tiempos de estudio en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, hasta su muerte.

Estamos bien informados de Melania la Joven por la biografía que de ella publicó Geroncio, que la trató durante su vida y la escribió poco después de su muerte, acaecida el año 439 d.C. D. Gorce *(Vie de Sainte Melanie,* París, 1962), ha publicado una buena edición con excelente comentario, que es la utilizada en este trabajo. También se ha manejado el libro: E. A. Clark, *The Life of Melania the Younger,* Nueva York, 1989.

Familia y patrimonio de Melania la Joven

Durante el Bajo Imperio, muchas personas pertenecientes a la nobleza romana dilapidaron sus fortunas y se hicieron ascetas. Baste recordar el grupo de damas que en torno a Jerónimo se dedicó a la ascesis, bien en Roma, bien en Belén[1]. En el caso de Hispania el movi-

[1] S. Iannaconna, «Roma 384: Struttura sociale e spirituale del gruppo gerominiano», *G. I. F.,* 19, 1966, pág. 32 ss.; G. D. Gordini «Origine e sviluppo del monachesimo Roma», *Gregorianum,* 37, 1956, págs. 220 ss.; *Íd., Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo.*

miento priscilianista es un movimiento ascético de gente rica e intelectual[2]. En las Galias, en torno a *Primuliacum* se reunió un grupo de aristócratas galorromanos[3].

Melania la Joven pertenecía a una aristocrática familia romana, en una época en la que la nobleza romana estaba muy relacionada con la hispana[4]. D. Gorce[5] ha establecido el siguiente cuadro de la familia de

---

[2] J. M. Blázquez, *Aportaciones al Estadio de la España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990, págs. 47-134; *Íd., Religiones en la España Antigua,* Madrid, 1991, págs. 373-442. Con toda la bibliografía reciente. H. Chadwick, *Prisciliano de Ávila,* Madrid, 1978; J. Amengual i Batllé, «Información sobre el priscilianismo a la Tarraconense región l'ep-11 de Concenci», *Pyrenae,* 15-16, 1979-1980, págs. 319 ss.; J. Fontaine, *L'affaire priscillianiste on l'ere des nouveaux Catilins. Observations sur le sallustianisme de Sulpice Severe,* Festh-Worcester, 1975, págs. 35 ss. J. Cabrera, *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia Antigua,* Granada, 1983; VV. AA., *Prisciliano y el priscilianismo, Monografía del Norte,* Oviedo, 1982. Principalmente el trabajo de Ms. Díaz y Díaz, *Consencio y los priscilianistas,* págs. 7 ss. Sobre la mujer y el ascetismo: E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith,* Queenston, 1986; M. R. Salzman, «Aristocratic women: conductors of Christianity in the fourth century», *Helios 16,* 1989, pág. 207 ss.; G. Clark, *Women in Late Antiquty,* Oxford, 1993; S. Elm, «Virgini, vedove, diaconesse, alcuni osservazioni sullo' sviluppo dei conddeti "ordini femmenile" nel quarto secolo in Oriente», *Codex Aquilarensis,* 5, 1991, páginas 7 ss.; U. Mattioli (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico,* Génova, 1992, véase reseña en C. Magazzu, «Donna e cristianesimo antico. A proposito di un libro recente», *Bollettino di studi Latini,* XXII, II, 1992, págs. 286 ss; E. Giannaelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell' autobiografia cristiana del IV secolo,* Roma, 1980; VV. AA., *Alti del II convegno Nazionale di Studi su «La donna nel mondo antico», Torino 18-19-20, Aprile 1988,* Turín, 1989; R. Radford Ruether, «Misogynism and virginal feminism in the Fathers of the Church», en Ruether (ed.), *Religion and Sexism,* Nueva York, 1988, págs. 150 ss.

[3] Ch. Mohrmam, *Vite dei santi, Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola,* Verona, 1975, págs. XIII-XIV. *Íd.,* «Saint Martin et son temps», *SA,* 46/1981, págs. 85 ss.

Sobre los círculos galorromanos donde aparece el monacato: A. López, *Sidoine Apollinaire et l'esprit precienix en Gaulle aux derniers jours de l'Empire,* París, 1943; I. C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and His Age,* Oxford, 1933. Sobre el espíritu de esta época: J. Fontaine, *Etudes sur la poesie latine tardive de Ausone a Prudence,* París, 1980; *Íd., Sulpice Severe. Vie de Saint Martin, I-III,* París, 1967-1969. Con excelentes comentarios, VV. AA., *Saint Martin et son temps,* Roma, 1961. Sobre la aristocracia gala: K. I. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien,* Darmstadt, 1979; W. H. C. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *J. R. S.* 59, 1959, págs. 1 ss.; C. H. Coster, *Paulinus of Nola, Late Roman Studies,* Harvard, 1968, págs. 183 ss.; VV. AA., *Atti XXXI Cinquanterio della mone di S. Paolino de Nola,* 431-1981, Roma, 1984.

[4] L. García Moreno, *España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro,* I Concilio Caesaraugustano, MDC Aniversario, Zaragoza, 1981, págs. 65-121; A. Chastagnol, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale a l'époque de Théodose», *Les empereurs romaines d'Espagne,* París, 1965, págs. 269-292; K. F. Stroheker, «Spanien im spätrömischen Reich (284-475)», *AEspA,* 45-46, 1972-1976, págs. 587-605; J. Mathews, *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425,* Oxford, 1975, *passim; Íd.,* «Aspects of the Christanitation of the Roman Nobility», *JRS,* 51, 1961, págs. 1 ss.

[5] *Op. cit.,* pág. 21.

Melania la Joven. Su abuela era hija de *Marcellus* o *Marcellinus, vircon-sularis,* que había desempeñado importantes cargos en la administración romana[6]. *Marcellus* se desposó con una dama hispana, de ahí la procedencia de la sangre hispana de Melania la Joven.

Capital de Melania la Joven

Su capital en fincas, pues la base de la economía del mundo antiguo era la agricultura, era grande, ya que (Ger. *VM.* 11; Pall. *HL.* 61) tenía posesiones en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania, y otros países. En otro párrafo de su vida *(VM.* 19) se mencionaron las propiedades vendidas de Roma, Italia, Hispania, Campania y de Numidia, Mauritania y África en general *(VM.* 20).

En el Bajo Imperio lo frecuente era que la aristocracia romana tuviese las fincas diseminadas por todo el Imperio. Ése era el caso del primo de Melania la Joven, Petronius Probus, (Amm. Mar. 22.11.1). Los ingresos de los *fundi* de Melania los tasa Geroncio, su biógrafo *(VM.* 16), en 12.000 sólidos áureos anuales, sin contar los bienes de su esposo. Sus bienes muebles eran imposibles de contar.

La propia Melania la Joven ha descrito el lujo y la situación de una de sus villas, que se ha supuesto estaba enclavada en Sicilia, enfrente de Calabria. Tenía un baño que sobrepasaba todo el lujo que podía imaginarse. De un lado, estaba el mar, y de otro un bosque de olores variados, donde vivían jabalíes, ciervos, gamos, etc. Desde la piscina, durante el baño, se podían contemplar los barcos impulsados por el viento, y las bestias salvajes en el bosque *(VM.* 18).

Los escritores galos del Bajo Imperio han dejado descripciones muy valiosas de las villas del sur de las Galias. Así la que Sidonio Apolinar hace del *château* de los *Pontii* en Bourg-sur-Gironda en su poema 22, 101-219, escrito hacia el 465, o de la villa de Aydad, en una carta redactada en la misma fecha *(Ep.* 2.2-15).

Juan Crisóstomo *(Mat.* 63.4) también describe superficialmente las características de algunas villas de las proximidades de Antioquía: tierras, 10, 20 o más casas, otros tantos baños, 1.000 o 2.000 esclavos y carros revestidos de oro y plata. Famosa es la villa de Piazza Armeri-

---

[6] A. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosography of the Late Roman Empire,* I, Cambridge, 1971, pág. 548. Fue cónsul hacia el año 341, *praefectus praetorio* y patrono del Bulla Regia en torno al año 340-341.

na (Sicilia), fechada entre los años 310-330[7], situada no lejos de la de Melania, propiedad de un alto aristócrata romano.

Los mosaicos africanos han dejado las mejores descripciones de villas y de los pasatiempos, diversiones y explotación de los *fundi;* así los de Henchir Toungar, datado en el segundo cuarto del siglo III, con villa muy semejante a la de Piazza Armerina, que sigue prototipos campanos; de Cartago, Khéreddine, fechada entre los años 390-410; de Constantina, la antigua Cirta, de la segunda mitad del siglo IV; de Cartago, Bordj-Djedid, de finales del siglo V o del siglo VI, o las tres de Tabarka, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente[8].

Sus parientes, que eran miembros distinguidos del senado romano, la desposaron con el consular Piniano, buscando la continuidad de la familia; Melania tenía 14 años y Piniano 16. Después de tener dos hijos el matrimonio decidió dedicarse a la ascesis y deshacerse de sus bienes, pero encontraron la oposición de sus parientes *(VM.* 6).

La ley favorecía los intereses de la familia. Al pretender vender sus bienes, ambos esposos eran menores de edad. Melania tenía 21 años y Piniano 24. Éste era legalmente el *paterfamilias,* y podía ser acusado de inexperiencia, pero tenía la posibilidad de hacerse nombrar un procurador para las ventas importantes. Podía obtener del emperador la *venia aetatis (CT.* II.17.1; II.45.1-2). La familia podía, no obstante, imponerle un *curator* elegido entre los parientes si daba pruebas de dilapidar el patrimonio (Gaius 27.10.13; Ulp. *Fragm.* 12.2, *Inst.* 1.2.3.3)[9]. Geroncio *(VM.* 12) expresamente puntualiza que su familia, de rango senatorial, trataba de enriquecerse con sus bienes. El matrimonio determinó, al no conseguir nada de sus parientes, huir de Roma.

El padre, Publícola, en su lecho de muerte, permitió que dispusieran de sus bienes según su voluntad (Ger. *VM.* 7), decisión que carecía de valor jurídico al oponerse la familia al deseo de los esposos de dilapidar el patrimonio. Piniano encontró en su hermano Severo un opositor a sus planes de liberar a los esclavos, que pasarían a propiedad de Severo (Ger. *VM.* 10).

---

[7] A. Carandini, A. Ricci y A. de Vos, *Filosofiana: the Villa of Piazza Armerina,* Palermo, 1982. Sobre las diversiones de los latifundistas en sus villas: juegos, espectáculos de gladiadores, de circo, de estadio, de teatro, banquetes, panegíricos, etc. Sobre los latifundios en el Crisóstomo: A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según S. Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980.

[8] K. M. D. Dunbain, *The Mosaics of Roman North Africa, Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, pág. 50, lám. 23; págs. 57-58, láms. 35-36; págs. 56-58, lámina 34; págs. 59-62, lám. 40; pág. 22, láms. 111-113.

[9] D. Gorce, *op. cit.,* pág. 138, n. 1.

Paladio *(HL.* 61.52) cuenta que Melania la Joven liberó a los esclavos que lo solicitaban, en número de ocho mil.

Muchos años después, Melania la Joven, afincada ya en Palestina, emprendió un viaje a Constantinopla, para visitar a su tío, gravemente enfermo, aún pagano, con el fin de convertirle (Ger. *VM.* 50) al cristianismo. Su tío era el famoso Rufius Antonius Agripinus Volusianus[10], que había desempeñado altos cargos en la administración imperial, pues muy joven fue procónsul en África, *quaestor Sacri Palatii* en 416 y en 421 fue por dos veces prefecto de Roma, en 428-429 desempeñó el cargo de prefecto pretorio, en 436 fue embajador de Valentiniano III en Constantinopla, con el fin de arreglar la boda de este emperador con la hija de Teodosio y de Eudocia (Ger. *VM.* 50).

Rufius Antonius Agripinus Volusianus era pagano, aunque su madre era cristiana. Pertenecía al grupo de amigos del poeta Rutilius Namatianus, que le dedicó un poema de carácter anticristiano. Se conserva su correspondencia con San Agustín *(Ep.* 35, 132, 135, 138). El tío de Melania la Joven murió el 9 de enero del 437.

En Palestina se relacionó Melania la Joven con algunos miembros de su familia. Albina siguió a la hija en las prácticas ascéticas y murió en Jerusalén *(VM.* 40). También se relacionó con su prima Paula, *(VM.* 40), quien la visitó en el lecho de muerte *(VM.* 68).

Relaciones de Melania la Joven con la familia imperial

Melania visitó a la familia dos veces. La primera tenía por finalidad solicitar del emperador la posibilidad de deshacerse de sus bienes en beneficio de los pobres. Geroncio *(VM.* 41) hace constar expresamente que la visita fue, en principio, contra su voluntad.

La costumbre era que las personas de rango senatorial llevaran en presencia de la emperatriz la cabeza descubierta, pero Melania la Joven rompió el protocolo siguiendo el consejo de Pablo *(1 Cor.* 11.5) y se presentó pobremente vestida. Melania la Joven llevaba ricos presentes para regalar a la emperatriz, como era costumbre. Su biógrafo *(VM.* 11) menciona aderezos de alto precio, vasos de cristal y otros re-

[10] J. R. Martindale, *The Prosopography of the Roman Empire,* Cambridge, 1980, páginas 1184-1185. Sobre la religión de los altos funcionarios en el siglo IV: R. von Haeling, *Die Religionsangehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie,* Bonn 1978.

galos como anillos de plata, vestidos de seda, para ofrecer a los eunucos, y a los oficiales de la corte.

Se conocen varios tesoros del Bajo Imperio que dan una idea muy exacta de los objetos de oro y plata que se regalaban a final de la Antigüedad. El último dato a conocer es el de Seuso, nombre del propietario cuya inscripción aparece en una de las piezas[11]. Consta de catorce objetos de plata, y de un gran caldero de cobre, fechados entre los siglos IV y V.

Los platos están decorados. Cuatro piezas pertenecen a un servicio de mesa, tres son recipientes para lavarse las manos, cuatro objetos son de baño. La mitad de las piezas están decoradas con escenas mitológicas, realizadas según una técnica tradicional. Estas piezas se caracterizan por la variedad y la riqueza de su ornamentación, por su tamaño y por su peso. Los catorce objetos sobrepasan el peso de 200 libras romanas. Siendo este tesoro el mayor de entre los hallados entre los siglos I y V.

Otros tesoros confirman el lujo de las piezas que pudo ofrecer Melania la Joven a la emperatriz Serena o a las iglesias, como el hallazgo en el Esquilino de Roma, que era la vajilla nupcial de plata de *Secundus* y *Proiecta,* datada entre los años 379 y 382[12].

Famoso es igualmente el Tesoro de Midlenhall[13] que conserva un gran plato con cabeza de Océano en el centro y en el borde *thiasos* marino báquico con Dioniso, Hércules sostenido por sátiros y tres Ménades danzantes. De gran finura en la decoración es el de Lanx de Cordbridge[14], decorado con dioses, o el plato de Berlín con Diana cazadora[15].

---

[11] M. Mundell, «Un nouvel trésor (dit. de "Seuso"), d'Argenterie de la Basse Antiquité», *CRAICL,* 1990, pág. 238-254.

[12] K. Shelton, *The Esquiline Treasure,* Londres, 1981; A. Grabar, *La Edad de oro de Justiniano,* Madrid, 1966, pág. 298, figs. 344-300.

[13] A. García y Bellido, *Arte Romano,* Madrid, 1976, pág. 776, figs. 1316-1318; J. W. Blailsford, *The Mildenball Treasure,* Londres, 1947.

[14] J. M. C. Toynbee, *The Art in Roman Britain,* Londres, 1963, pág. 172, n. 108.

[15] A. García y Bellido, *op. cit.,* pág. 179, fig. 1319. Otros tesoros de orfebrería F. Baratte, *Il tesoro nascosto. Le argenterie imperiali di Kaiseraugust,* Milán, Roma, 1987; *Íd.,* «Vaiselle d'argenterie au Basse Empire», *MEFR,* 1974, págs. 1103-1129; F Banatte y K. Painter, *Trésor d'orfebrerie gallo romains,* París, 1989; F. Baratte y otros, *Le trésor de la place Camille-Jouffray à Vienne (Isére),* París, 1990. Crisóstomo en sus obras menciona frecuentemente la abundancia de oro, los vestidos tejidos con oro, los objetos domésticos de oro y el lujo en los coches, en los atalajes de animales, en las libreas de los esclavos, con oro, y los tesoros de oro, plata y perlas (A. González Blanco, *op. cit.,* págs. 194-198).

Otros tesoros algo posteriores de fecha, pero contemporáneos de Melania la Joven, del tipo de los que ella podía regalar a la emperatriz, son los de los dos platos de Leningrado (Museo del Ermitage) con Sileno y Ménade danzando; los del Gabinete de Medallas de la Biblioteca Nacional de París con Venus y Adonis; el plato del Museo del Ermitage, con Constancio II a caballo, seguido del escudero y precedido de una Niké, ambos a pie, con las figuras doradas[16]. Estos objetos siguen modelos clásicos, pero se añaden detalles nuevos, como el puntillado sobre el cuerpo de Venus. En estas piezas una búsqueda de lo pictórico se añade a la composición plástica. De este modo se disminuye el efecto de los volúmenes mediante motivos de superficie y gráficos.

La emperatriz esperaba a Melania la Joven a la entrada del pórtico y la obligó a sentarse sobre un trono de oro, y llamó a los servidores de palacio, a los que hizo ver cómo Melania la Joven, «despreciando la delicadeza de su educación, su fabulosa riqueza, el fasto de las dignidades, y todas las satisfacciones de esta vida, no temió ni la debilidad de la carne, ni la pobreza voluntaria, ni ninguna cosa de las que nos fascinan; se ha entregado a una muerte diaria evidenciando, que por sus obras el sexo femenino no cede en nada, por lo que se refiere a la virtud según Dios, al sexo masculino, cuando un deseo es bien firme».

La emperatriz abrazó a Melania, le besó los ojos, y recordó a los asistentes las calamidades que había pasado por su padre, teniendo prohibido unirse a los ascetas, y escuchar la palabra de salvación. Su padre intentó trasladar sus bienes a sus hermanos, que serían, seguramente, adoptivos, o a los hijos de Melania y Piniano, para apartarla de su proyecto. La emperatriz se ofreció a castigar a Severo, a lo que Melania la Joven se opuso.

Serena se comprometió a hablar al emperador Honorio en favor de Melania, para que en cada provincia los bienes fueran vendidos bajo la responsabilidad de los gobernadores de las respectivas provincias y de los magistrados, y que fuera remitido el precio de la venta. Los magistrados serían los agentes de la venta de los bienes que se vendieron poco a poco. La autorización de los magistrados era necesaria para la alienación de los bienes de los menores *(CT.* II.16.1), pero Honorio hizo un favor. Esta determinación del emperador dejó estupefactos a Melania la Joven y a Piniano (Ger. *VM.* 13).

---

[16] A. Grabar, *op. cit.* pág. 298, fig. 343; pág. 298, fig. 346; pág. 303, fig. 347.

Serena ordenó también al mayordomo de palacio y a los eunucos ilustres que acompañasen hasta la puerta a Melania. Después Melania la Joven, en agradecimiento, regaló a la emperatriz esculturas de gran valor.

A este respecto D. Gorce[17] recuerda que las casas de la aristocracia eran verdaderos museos. Célebre fue en este sentido el palacio de Lassus, que, además de las otras obras de arte, guardaba el Zeus crisoelefantino de Fidias, que el escultor labró para Olimpia, la Afrodita de Cnido, obra de Praxíteles, tesoros que perecieron en el incendio de Constantinopla acaecido en tiempo de los emperadores León y Basilisco.

Todavía una segunda vez Melania la Joven se entrevistó con los emperadores en Constantinopla *(VM.* 56), con ocasión de visitar a su tío.

Después de la muerte de éste, ya catecúmeno, la presencia de Melania fue muy útil para todos los habitantes de Constantinopla, especialmente para las emperatrices Eudocia, Eudoxia y Pulqueria. También fue útil espiritualmente al emperador Teodosio, al que exhortó que permitiera partir a su esposa para venerar los santos lugares de Palestina, en cumplimiento de un voto hecho.

Beneficencia y liquidación de grandes fortunas cristianas

Los casos de liquidación de grandes fortunas para distribuirlas a los pobres y entregarlas al ascetismo eran frecuentes en estos años, como ya se indicó. Baste recordar los casos de Paulino de Nola y de su esposa, la hispana Therasia, que tanto estupor produjo a su maestro Ausonius *(Ep.* 25.115).

Basilio el Grande también se deshizo de todos sus bienes en favor de los pobres.

El senador Pammaquio[18] fundó en *Portus Romanus,* a orillas del Tíber, un hospital, e hizo de su palacio una casa de pobres (Hier. *Ep.* 66. 5). Así Jerónimo *(Ep.* 66.5) cuenta de su amigo Pammaquio: «las gemas que echaban fuego, con que antes se engalanaban cuello y cara, sacian ahora los vientres de los indigentes; los vestidos de seda y los te-

[17] *Op. cit.* pág. 156, n. 1. Los romanos desde la conquista de Grecia se dedicaron a saquear el tesoro artístico griego y a llevárselo a Italia (A. García y Bellido, *op. cit.,* páginas 41-44); J. J. Pollitt, *Art in the Helenistic Age,* Cambridge, 1986, págs. 150-163.

[18] A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.* pág. 663. Fue procónsul de África (?) antes del año 396.

jidos de flexibles filamentos de oro se han trocado en blanda ropa de lana».

El grupo de aristócratas romanas que andaban alrededor de Jerónimo a los que alude en su correspondencia, Fabiola, Paula, Blesila y Lea, no parece que tuviera problemas con sus herencias *(Ep.* 22, 38, 66, 77, 108), salvo el que la gente se reía de ellas, y las tomaba por locas.

La prima de Melania la Joven, Paula, «si veía a un pobre le socorría..., sólo su liberalidad pasaba toda raya: a la par que distribuía sus rentas, pedía a menudo prestado para no tener que negar ayuda a quien se lo pedía... Reprendile de que fuera en el mar tan manirrota» (Hier. *Ep.* 108.15). A pesar de la orden del emperador autorizando la venta de los bienes de Melania, cuenta Geroncio *(VM.* 19) que el prefecto de Roma, Gabinius Barbarus Pompeianus[19], pagano convencido, de acuerdo con el senado, que seguía siendo pagano en su mayoría, decidió ingresar sus bienes en el tesoro público, lo que no consiguió, pues fue asesinado con motivo de una revuelta motivada por falta de pan. El patrimonio de los senadores no podía salir de sus familias *(CT.* VI.2.8).

Estas propiedades deben ser las de Roma, pues Geroncio pocas líneas antes indica que habían vendido sus propiedades de Roma, Italia, Hispania y Campania, aunque no debían ser todas. Todavía en el año 419 tenía Melania la Joven fincas en Hispania, pues su biógrafo (Ger. *VM.* 37) puntualiza que por causa de las invasiones bárbaras de 409-412, no habían podido liquidar aún todos sus bienes y un amigo pudo entonces venderlos. Paulino de Nola y su esposa Therasia también vendieron sus bienes por un intermediario.

El palacio de Roma (Ger. *VM.* 14) no se vendió y fue incendiado por los bárbaros de Alarico, el 24 de agosto del 410. Olimpodoro *(frag.* 43-44) cuenta que las casas romanas de la aristocracia eran verdaderos palacios. El historiador bizantino, que redactó su obra entre los años 423 y 425, escribe que cada una de las grandes casas de Roma tenía todo lo que una ciudad pequeña poseía: hipódromo, foros, templos, fuentes y varios baños.

El cristianismo concedió especial valor a la limosna como obra de misericordia. Ya en la carta atribuida a Clemente Romano, del año 97, se afirma que la limosna es el medio principal para alcanzar el perdón de los pecados (lo mismo afirma Jerónimo en *Ep.* 66.5), y mejor que el ayuno y la oración (16.4).

---

[19] J. R Martindale, *op. cit.*, págs. 897-898. Fue *proconsul Africae* en 400-401 y *praefectus Urbis Romae* en 408-409.

Policarpo de Esmirna, martirizado hacia el año 156, en su *Carta a los Filipenses* (10.2) recomienda encarecidamente la limosna. Cipriano, obispo de Cartago, escribió un tratado que lleva por título *De opere et eleemosinis* y Crisóstomo en su *Homilía* 49.4 sobre el evangelio de San Mateo, defiende que la limosna es la más elevada de todas las artes.

La Iglesia en el Bajo Imperio, e incluso antes, hizo una gran labor social, al no tener el Estado Romano ningún servicio de beneficencia, y existir grandes masas de desheredados y marginados a lo largo de todo el Imperio. Nunca los ricos fueron más ricos, ni los pobres más pobres y más numerosos que a finales de la Antigüedad[20].

Geroncio *(VM. 9)* ofrece datos muy concretos sobre las obras de caridad hechas por Melania la Joven, que eran «visitar a los enfermos sin excepción; albergar a los forasteros que carecían de casa, a los que no dejaban partir sino dándoles provisiones para el viaje; asistir a todos los que tenían necesidades; visitar las prisiones, las cárceles, las minas; pagar las deudas de los detenidos, dándoles el dinero necesario».

Todas estas obras fueron practicadas por Melania y la beneficencia cristiana. Baste recordar unos cuantos datos. Basilio construyó un gran hospital, con una concepción muy moderna de su organización. Crisóstomo *(Mat.* 66.3) menciona las obras de beneficencia que hacía la Iglesia de Antioquía: «Y además de a viudas y vírgenes, socorre a los que están en las cárceles, a los que sufren en el hospital, a los que convalecen, a los caminantes, a los mutilados, a los que asisten al altar para ganarse el sustento y el vestido, y a todos los que en general acuden a su caridad», y añade que la Iglesia, cuyas rentas no llegan a las de uno de esos grandes ricos, ni aun de los no muy ricos, socorre diariamente a tantas viudas y vírgenes, como que su lista ha alcanzado la cifra de 3.000.

En Constantinopla, según la afirmación de Crisóstomo *(Act Ap. Hom.* 11.3) vivían 50.000 pobres en una población de 100.000 cristianos.

Jerónimo en una carta *(Ep.* 66.5) fechada en el año 397 describe bien las obras de beneficencia costeadas por su amigo Pammaquio:

> El ciego que tiende su mano, y que está a menudo gritando donde no hay quien le pueda dar, es el heredero de Paulina y coheredero de Pammaquio. A otro mutilado de piernas y que se mueve arrastrando todo el cuerpo lo sostiene ahora la blanda mano de una niña. Las puertas, que vomitaban ante catervas de clientes venidos

[20] A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Londres, 1968.

para hacer sus visitas y cumplimientos, son ahora asediadas por miserables. Uno, con hinchado vientre, parece que va a parir la muerte; otro, sin lengua y mudo, no tiene siquiera con qué pedir y por el mismo caso de no tenerlo, pide más y mejor; éste, imposibilitado desde niño, no es capaz de pedir le den limosna; el de más allá, putrefacto por la icteria, sobrevive a su propio cadáver.

Escoltado por este ejército marcha Pammaquio, en estos miserables regalan a Cristo, con las manchas de ellos se pone blanco, tesorero de los pobres, candidato de los indigentes, de esta manera, camina presuroso hacia el cielo.

Magníficamente describe Jerónimo el *lumpen* de Roma, que el monje de Belén conocía bien *de visu*, por haber vivido en la ciudad, y las obras de beneficencia en las que gastaban su dinero la aristocracia romana, que se dedicaba a la ascesis.

El mismo Jerónimo en carta a Demetríada *(Ep.* 130.14) señala un programa de obras de caridad con los necesitados, que era el que desarrollaba Melania: «vestir a Cristo en los pobres, visitarlo en los enfermos, alimentarlo en los hambrientos, acogerlo en los que carecen de techo, y señaladamente en los familiares de nuestra fe, alimentar los monasterios de las vírgenes, cuidar de los siervos de Dios, y de los pobres de espíritu, de los que día y noche sirven a tu señor... y que en teniendo con qué vestir y comer, con esas riquezas se alegran y no quieren tener más».

La Iglesia primitiva ponía especial cuidado en las viudas y huérfanos. La *Carta de Santiago* (1.27) afirma que la verdadera religión consiste en socorrer a las viudas y a los huérfanos, lo mismo que afirma en el siglo II el pastor de Hermas (2.4.3). En tiempos del obispo de Roma Cornelio (Eus. *HE.* 6.43) la Iglesia romana alimentaba 1.500 viudas y necesitados. El satírico Luciano de Samosata *(Peregr.* 12) sabía bien que los cristianos alimentaban a las viudas y a los huérfanos.

A. Harnack[21] afirma que gracias al cuidado de las viudas la iglesia antigua hizo una contribución importante a la mejora social de las clases inferiores. Lo mismo cabe sostener con las otras ayudas.

Los cristianos visitaban a los enfermos (Tert. *Ad uxor.* 2.4). El *Ordenamiento eclesiástico de los Apóstoles* manda a los diáconos visitar a los necesitados, y no excluirlos de la distribución de las limosnas de la comunidad.

El sistema de asistencia social montado por la Iglesia fue excelente. También procuraban los cristianos visitar y consolar a los prisione-

[21] *Missione e propagazione del cristianismo nei primi tre secoli*, Turín, 1954, págs. 119-120.

ros en las cárceles como lo hacía Orígenes de joven (Eus. *HE.* 6.3). La Iglesia costeaba la alimentación de los prisioneros (Tert. *Ad mart.* 1 ss.). Incluso se sobornaba a los carceleros (Luc. *Peregr.* 12) para socorrer a los recluidos.

Los cristianos tenían especial cuidado de los condenados a minas, como informa Dionisio de Corinto a la Iglesia de Roma (Eus. *HE.* 4.23) «porque desde el principio tenéis esta costumbre, la de hacer el bien de múltiples maneras a todos los hermanos y enviar provisiones por cada ciudad a muchas iglesias; remediáis así la pobreza de los necesitados, y con las provisiones que desde el principio estáis enviando, atendéis a los hermanos que se hallan en las minas, conservando así, como romanos que sois, una costumbre romana transmitida de padres a hijos, costumbre que vuestro bienaventurado obispo Sotero, no solamente ha mantenido sino que incluso la ha incrementado, suministrando por una parte socorros abundantes para curar a los santos».

Cipriano *(Ep.* 72) describe bien la situación de los cristianos condenados a las minas durante la persecución de Valeriano. Antes de entrar en las minas se les apaleaba, se les ponían grillos en los pies y en los brazos. Dormían sobre el duro suelo. No se bañaban, estaban en sitios llenos de suciedad. El pan era escaso. Faltaba el vestido. Estaban helados de frío. Se les rapaba la mitad de la cabeza.

En época de Melania los *damnati ad metalla* no serían cristianos, pero la situación catastrófica de los trabajadores sería la misma descrita por los autores cristianos, lo que explicaría que los trabajadores de las minas de oro de Tracia se unieran a los bárbaros en el año 378.

Las limosnas de Melania y el lujo de la clase senatorial

Geroncio *(VM.* 17) conserva la cifra de una limosna de Melania en dinero para distribuir a los pobres, y a los monjes o a los sacerdotes. El biógrafo la calcula poniéndola en boca de Melania la Joven en 45.000 libras de oro, que la asceta califica de suma de oro inmensa e innombrable.

Las limosnas se entregan parte a los pobres y parte a los monjes, a los obispos y a los sacerdotes. En este aspecto la Iglesia hizo una labor de beneficencia asombrosa, pero a ningún cristiano se le ocurrió cambiar la estructura económica, ni social del imperio, con lo que se hubiera arrancado de raíz la desastrosa situación de extensas masas de la población, ni a los escritores eclesiásticos más avanzados en lo social, como Juan Crisóstomo.

En este sentido, el impacto social de las limosnas de Melania la Joven y de su esposo Piniano, fue grande, pero Geroncio *(VM.* 19) puntualiza que sus limosnas ayudaban «al mundo entero»: a Mesopotamia, Siria, Palestina, Egipto y a Pentápolis; a todo Oriente y Occidente, a Constantinopla, donde prestaron socorro a Tigridio, amigo íntimo de Juan Crisóstomo, y como él, gran limosnero, a las islas del Egeo, donde entregaron dinero a los ascetas y a los monjes y vírgenes de los monasterios que visitaban, dando a cada uno la cantidad suficiente de oro, probablemente sólidos áureos.

Los esposos regalaron para los altares de las iglesias y de los monasterios sus vestidos de seda, que eran muchos y de gran valor, objetos de plata, que poseían en gran número, y construyeron altares en honor de Dios, donaron joyas a las iglesias y otras numerosas ofrendas.

Jerónimo *(Ep.* 130.14) describe bien el lujo de las iglesias: «Construyen otras iglesias, visitan sus paredes con incrustaciones de mármoles, transportan columnas macizas y recubren de oro sus capiteles, insensibles a tan precioso ornamento; realzan las puertas con marfil y plata, y con piedras preciosas los altares de oro puro o dorados».

Paladio *(HL.* 61) conserva las cifras de las limosnas entregadas. Melania la Joven envió por mar a Egipto y a Tebaida 10.000 monedas; a Antioquía y a su región otras 10.000, a Palestina 15.000; a las iglesias de las islas y a los condenados a destierro 10.000; la misma cantidad repartió entre las iglesias de Occidente.

Geroncio *(VM.* 19) cuenta un caso curioso de socorro a una ciudad a la que los bárbaros, que le asediaban, exigían una gran cantidad de dinero. Viajando Melania la Joven y Piniano por mar, debido a una gran tempestad que estalló, llegaron a las islas Lipari, de las que los bárbaros se habían apoderado, cautivando a los notables de la ciudad con sus mujeres y sus niños. Los invasores pedían para dejar a todo el mundo libre y no incendiar la ciudad una gran suma de dinero.

Desembarcó la pareja de ascetas, y el obispo les comunicó que habían enviado la cantidad exigida menos 10.500 monedas que faltaban, que Melania la Joven entregó al obispo, y aun añadiendo otras 500 monedas, pan y provisiones que llevaban. De este modo salvaron a la ciudad del hambre y de las preocupaciones.

La suma de dinero (Ger. *VM.* 20) que se obtuvo de la venta de las fincas de Numidia, de Mauritania y de África, la dedicó la pareja de ascetas a socorrer a los pobres y al rescate de los prisioneros. En esta ocasión, tres obispos, Agustín de Hipona, con su amigo *Alypius,* que llegó a ser obispo de Thagaste en Numidia, donde había nacido, al igual que Agustín y Aurelius de Cartago dieron un consejo provechoso a

Melania la Joven, que en vez de entregar dinero a los monasterios, que se gastaba enseguida, regalasen a cada centro un local y unos ingresos fijos, lo que Melania la Joven cumplió.

Había algunas iglesias muy pobres, como la de Thagaste (Ger. *VM.* 21). Por ser la iglesia episcopal de *Alypius,* Melania la Joven entregó un donativo de ingresos fijos y regalos de joyas de oro y plata, de sueldos de gran precio, limosna que motivó la envidia de los restantes obispos de la provincia.

Crisóstomo *(Math.* 50.3) menciona como muy corrientes los cálices y vasos de oro y pedrerías en las iglesias, y que las iglesias no pueden ser un museo de oro y plata, lo que indica que estos metales abundan en ellas. Además, velos de gran precio cubrían el altar, o se colgaban de las puertas de las basílicas.

Paladio *(HL.* 61) cuenta que la aristocracia de Constantinopla Olimpiade, que pertenecía al círculo de Juan Crisóstomo, regaló para los altares sus vestidos de seda. Jerónimo *(Ep.* 60.12) recuerda que el sacerdote Nepociano se preocupaba de que las puertas de la iglesia siempre tuvieran velos. Estos velos eran costosos y estaban decoradosa con figuras (Paul. Nola *Carm.* 18.29-32). El arte confirma el uso de estas telas preciosas en altares y puertas.

La cuantía y el valor de las limosnas de Melania la Joven sólo se entiende en el contexto del lujo de que vivían rodeados los miembros de la alta sociedad romana. Crisóstomo *(Ger.* 18.2) informa que la gente despreciaba el uso de la lana y que se vestía de seda y que se usaban frenos de oro para los caballos; se ponían collares de oro a los esclavos, hojas de oro a las piedras preciosas; se vestía con pieles adornadas de oro, con trajes de oro, se ceñía la cintura con cinturones de oro; se adornaban los calzados *(Ps.* 8.2). Se utilizaban vestidos de púrpura y trajes calzados grabados en oro *(1Cor.* 32.8).

Tanto Jerónimo como Crisóstomo mencionan frecuentemente el uso de vestidos de seda. Crisóstomo recuerda, además, joyas de oro, perlas, diademas, coronas, torques, y diferentes tipos de joyas *(De virg.* 75; *Is.* 3.8; *Mt.* 30.4, 30.6, 72.4, 89.3; *Act.* 24.4; *Rom.* 17.4; etc.).

Los carros iban frecuentemente recubiertos de oro y plata *(In Mt.* 63.4). El mismo orador *(Mat.* 69.2) cita los cortinones adornados de oro que se colgaban en las casas. Nadie mejor que el poeta Prudencio *(Hamart.* 264-329) ha descrito el lujo de la alta sociedad romana:

> De ahí nace la cosecha de los crímenes y la raíz única de los males... Porque la mujer, insatisfecha de su natural encanto, finge una extrema hermosura, como si la mano del Señor, su artífice, le hubie-

se dado un rostro inacabado que exija todavía otra cosa alguna, ora sea embellecerlo en su altiva frente coronada de engastadas amatistas, ora de ceñir su cándido cuello de collares fulgurantes, ora colgar en sus cargadas orejas pendientes de verdes esmeraldas. En sus cabellos relucientes de perfumes prende la blanca perla de las conchas marinas y con cadenitas de oro quedan sujetos los bucles de su cabellera...

Ésta es la conducta del sexo débil, en cuyo estrecho corazón fluctúa su alma frágil en la rápida y ardiente marea de los vicios, mas ¿qué diré cuando el varón mismo, cabeza y rey de la mujer, el que rige la débil parcela sacada de su propia carne, el que gobierna con soberanía el tierno vaso de su esposa, se desata también en la molicie?... Se gozan de tomar ondulantes vestidos no de lana de las ovejas, sino de los textiles vegetales (sedas) importados del Oriente, y de cubrir con telas brocadas sus robustos cuerpos. A esto se añade el arte para que los hilos teñidos en la cocción de hierbas compongan variadas figuras de fantasía con sus hebras diversas...Verás a éste ir en rauda carrera a la caza de túnicas lascivas y remendar él mismo, con telas exóticas, los emplumados ropajes de pájaros multicolores; a aquel otro, dejar un vergonzoso reguero de efluvios afeminados con sus pinturas olorosas y polvos peregrinos...

El lujo y molicie se adueña de todas las fuerzas vitales de nuestra existencia, de las fuerzas que el Creador dio y estableció en los cinco sentidos... ¿Para esto, pregunto yo, se puso bajo el blando párpado la pupila vigilante, para que contemplen cómo giran los degradados cuerpos de los eunucos en piruetas teatrales, manchando la desgraciada visión con torpe deleite? ¿O por esta razón respiran los dos conductos nasales y comunican, desde la parte central del cerebro, nuestras gemelas narices, para que el placer revuelto absorba el cebo que la malvada ramera pone en su teñida cabellera? ¿Acaso por amor de las frívolas melodías de una joven tañedora de lira, de las notas de instrumentos de cuerda y de la canción convival de enardeciente malicia puso Dios las abiertas orejas y trazó a la voz abrirse camino por la cavidad de sus conductos? ¿Es que el sentido del gusto, colocado en la húmeda boca, existe para que los platos aromáticamente aderezados despierten y seduzcan el estómago perezoso y la infatigable glotonería de un tragón...?

Se conoce bien gracias al arte, el lujo en el vestir y en los adornos de las mujeres del Bajo Imperio, vestidos y joyas que Melania la Joven regaló a las iglesias. Baste recordar unos cuantos ejemplos como la familia de la *domina* en un mosaico de Piazza Armerina. Las damas visten túnicas largas o cortas, adornadas con *segmenta* o *clavi*. A veces, lle-

van también mantos. En el colorido de los trajes se nota que fueron costosos y de gran calidad[22].

La orante del Sepulcro de los Orantes del cementerio de Trasone, en Roma, cubre la parte posterior de la cabeza con un velo, ciñe el cuello con ancho collar de zafiros articulados y con colgantes, y las muñecas con pulseras. El manto está pintado o bordado[23]. Su fecha es del siglo IV.

Dionisos en la Cripta de los Cinco Santos, del s. IV, del cementerio de Calixto, en Roma, lleva el cuello adornado con un ancho collar circular y el manto, de colores, está decorado con *clavi*[24]. Este retrato es un buen ejemplo del expresionismo tetrárquico, con valores técnicos en parte impresionistas, y con gran relevancia plástica. Estas tres figuras son verdaderos retratos.

Una pieza excepcional en la que aparece el lujo en vestidos y joyas es el busto de alegoría nimbada, hallada en el palacio de Elena en Tréveris. La dama, con su mano derecha, alza un fino velo transparente. Viste túnica cubierta con dalmática, cogida sobre el hombro derecho. El pelo, de color castaño, está salpicado de perlas. Una corona de oro con tres perlas azules rodean la cabeza, mientras un collar de oro con zafiros redondos ciñe el cuello. La mujer saca de un joyero un collar de perlas[25].

Pero, volviendo a las limosnas de Melania, ésta, además de por sus costosos dones para ornato de las iglesias o por el oro para remediar las necesidades, también se destacó por la fundación de monasterios. En este tiempo (Ger. *VM.* 22) con sus esclavos y servidores fundó Melania la Joven dos monasterios, a los que dotó de ingresos fijos, uno de varones, con 80 plazas, y un segundo de mujeres con 130.

Su biógrafo, Geroncio *(VM.* 30), puntualiza que practicaba la limosna continuamente, y que poco antes de morir sólo tenía unas 50 monedas de oro para la oblación, que regaló a un obispo. Incluso otras personas le confiaban sus bienes, que Melania distribuyó según los deseos de los donantes *(VM.* 30).

Llegada a Jerusalén, entregó las monedas de oro que le quedaban a los encargados de la administración de los pobres *(VM.* 35). Su intención era inscribirse en el registro eclesiástico y ser alimentada ofi-

---

[22] W. Dorigo, *Pittura tardoromana,* Milán, 1966, lám. XII.

[23] W. Dorigo, *op. cit.,* pág. 222, lám. XXIII, fig. 162. A. Grabar, *El primer arte cristiano,* Madrid, 1967, págs. 200-395, figs. 118, 119.

[24] W. Dorigo, *op. cit.,* pág. 119, lám. XXII; A. Grabar, *op. cit.,* pág. 117, fig. 119.

[25] *Íd.,* pág. 203, fig. 159.

cialmente con los pobres. Todavía, en un viaje que realizó a Egipto, entregó algunas piezas de oro al abad Hefestion *(VM.* 38), a otros anacoretas y a vírgenes. Hejestion no quiso aceptar el dinero, pues vivía aislado de todo el mundo y no podía socorrer a nadie.

Dejó Melania algún dinero en las celdas de otros anacoretas y de las vírgenes. Paladio *(HL.* 58) cuenta otro caso parecido de distribución de limosna. Melania la Joven envió unas monedas a Doroteo, que las remitió a Diocles, para que las repartiera entre los más necesitados.

Geroncio cuenta algunos otros casos de fundación de monasterios *(VM.* 41). Muerto su esposo Piniano, Melania la Joven construyó un monastetio para ascetas masculinos *(VM.* 49) para que cantaran los salmos sin interrupción en el lugar de la Ascensión del Señor, y en la gruta en la que el Señor se entretenía con sus discípulos. Este último monasterio fue posible gracias a la colaboración de un cristiano que le ofreció 200 monedas.

Relaciones de Melania la Joven con obispos, clérigos y ascetas

Melania la Joven se relacionó casi exclusivamente a lo largo de su larga vida con hombres de la Iglesia, a los que socorría con sus limosnas.

El impacto de Melania la Joven es fuerte en el elemento eclesiástico y no en la sociedad civil. Su labor de beneficencia fue grande entre los pobres, los marginados, los presos, los aplastados por las deudas, etcétera. No se le escapó al emperador Juliano que las obras de caridad con los más necesitados habían contribuido poderosamente a la propagación del cristianismo e intentó que los paganos le imitaran en este como en otros puntos.

Ya se han mencionado las visitas de Melania a los monjes, a vírgenes y obispos a lo largo de sus viajes.

En su vida, aparece Melania vinculada con algunos de los obispos y ascetas más famosos de aquellos años, como Agustín, Alypius y Aurelius, los tres obispos africanos; Cirilo, también obispo de Alejandría, el enemigo acérrimo de Crisóstomo; el abad Nestero; el abad Hefestión y Proclus, patriarca de Constantinopla entre los años 434 y 446, que atacó el 23 de diciembre del año 428 las doctrinas de Nestorio, estando el presente en la homilía.

Geroncio *(VM.* 36) puntualiza que encontrándose sola o con su

madre, no platicaba con nadie, salvo con los obispos de prestigio, y principalmente con los que brillaban por su doctrina para hablar sobre los oráculos divinos.

Geroncio *(VM.* 27) menciona su celo por la fe ortodoxa. A este respecto cuenta su biógrafo *(VM.* 28) un caso muy significativo. Una dama aristocrática murió y Geroncio la mencionó durante la ofrenda, o sea, durante la parte central de la misa. Como esta dama pasaba por hereje, Melania la Joven se enfadó mucho, y amenazó a Geroncio con retirarle la comunión si la nombraba otra vez.

Melania se separó, en Jerusalén en el año 418, de las opiniones de Pelagio, lo que le valió que Agustín le dedicara su tratado *De gratia Christi et peccato originali.* Este celo de los ascetas por la fe ortodoxa lo tuvieron también Automo, que viajó a Alejandría para apoyar a Atanasio contra los arrianos (Athan. *VA.* 6870.89) y Pacomio contra Orígenes.

Con motivo de la herejía de Nestorio (Ger. *VM.* 54): «Muchas damas de senadores y otros personajes de los más famosos por su cultura, venían a Melania a discutir con ella sobre la fe ortodoxa. También charló largamente de temas religiosos con *Proclus*» *(VM.* 53).

No se dice nada de Pelagio, atacado ferozmente por Agustín, que en el 410, huyendo de las tropas de Alarico, desembarcó en Hispania en el séquito de Melania, Piniano y Albina. Sobre este asunto a Agustín le convenía callar, ya que en dos cartas defendió a su comunidad de vivir de las riquezas de Piniano.

El prestigio de que gozó Melania la Joven queda bien manifiesto en la gente de Iglesia que asistió a sus funerales: el obispo y los anacoretas que vivían cerca de Eleutheropolis *(VM.* 68).

Cuando morían estos santones todo el mundo se movilizaba para rendirles el último homenaje, lo que prueba su prestigio en vida.

Jerónimo cuenta en *recuerdo de Paula* que «los obispos trasladaron el cadáver de Paula, otros llevaban antorchas y cirios, otros dirigían el coro de los que cantaban salmos. Toda la población de Palestina acudió al funeral. Ningún monje del desierto se quedó en su celda, ninguna virgen en su habitación. Las viudas y los pobres enseñaban los vestidos que ella les regaló. Todos los pobres gritaban que habían perdido la madre y la que les alimentaba».

En vida también gozaban estos santones de grandísimo prestigio. El mismo Jerónimo cuenta en su *Vida de Hilarión de Gaza* (20.2-3): «acudían a él los obispos, presbíteros, multitud de clérigos y eremitas, también nobles damas cristianas, ¡gran tentación! de diferentes lugares de la ciudad y del campo, el vulgo sin nombre, mas también hombres importantes y altos funcionarios del Estado».

Atanasio *(VA.* 93.5) afirma que Antonio era conocido en Hispania, Galia, Roma y África, pero este prestigio se debe a la publicación de la vida de Antonio por Atanasio, durante su destierro en Tréveris.

El gran influjo y prestigio de que gozó Melania la Joven se debieron también a su ascetismo radical. Melania, que posiblemente era el capital más fuerte de todo el Imperio, tenía el prestigio que da el dinero y el ascetismo riguroso.

Ya Orígenes, en su *Exhortatio ad martyrum,* defiende que el verdadero discípulo de Cristo es el mártir, mas los que no pueden sufrir el martirio, pero quieren imitarle, sólo les queda la muerte espiritual de la mortificación y de la renuncia. Mártires y ascetas tienen el mismo ideal, la perfección de Cristo, ideas que pasaron al monacato primitivo.

Melania la Joven practicaba una vida de mortificación. En este aspecto no se diferenciaba del ascetismo de otros ascetas. En este punto, Geroncio *(VM.* 22-269) da datos muy concretos en la vida de su biografiada. Tomaba todas las tardes unas gotas de aceite, y un poco de líquido. No probaba el vino. Jerónimo *(Ep.* 22.8), aunque recomienda a Eustaquia que «huya del vino, como de ponzoña», no es tan radical como Melania la Joven, pues recomienda beberlo con moderación.

Mortificaba su cuerpo con un ayuno cristiano. Sólo comía sin aceite cada dos días, después cada tres, y después cada cinco. Sólo el sábado y el domingo tomaba pan basto. Quería sobrepasar a todo el mundo por su ascetismo. Sólo dormía dos horas durante la noche y despertaba a las vírgenes dedicadas al ascetismo en su compañía, a las que había dado reglas estrictas, no permitía ni una palabra inútil, ni risas inmoderadas, ni el menor pensamiento impuro.

Ayunaba la semana entera de Pentecostés a Pascua, sin tomar aceite. No dormía fuera del saco, ni comía el sábado sin haber terminado el oficio divino. Esta regla ascética la cumplió muchos años. Incluso ayunó durante la fiesta de Resurrección. Leía el Antiguo y Nuevo Testamento tres o cuatro veces al año; compraba las partes que necesitaba y lo distribuía a los que lo necesitaban. Precisamente tres cosas mandaba Antonio que ocuparan toda la actividad del asceta: el trabajo manual, la lectura de los salmos, y la oración como cuenta Antonio en su *Regula ad monachos* 36.

Melania debió vivir en Jerusalén de copiar los Libros Sagrados, como hacían los seguidores de Pacomio y de Rufino (Pall. *HL.* 32.96; Ruf. *Apol.* 2.8). Leía todos los tratados ascéticos. Acababa en compañía de las vírgenes el oficio, y recitaba a solas los demás salmos. Estos

ascetas leían salmos continuamente, lectura que recomendaba Jerónimo *(Ep.* 107.4; 108.20; 125.11). Era bilingüe, pues conocía bien el griego y el latín.

El ascetismo de Melania la Joven era igual al de otros ascetas, quizás algo más radical. Este tipo de ascetas como Antonio, Hilarión de Gaza, Pacomio, Casiano, Martín de Tours, Prisciliano, etc., se convirtieron en líderes espirituales y gozaron de prestigio en la sociedad del Bajo Imperio, que los respetaba por su cristianismo radical.

También el laico británico Pelagio, afincado en Roma en el año 384 o poco después, influyó por el ascetismo de sus costumbres en la aristocracia y en el clero romano, en parte muy corrompido, empezando por el propio obispo de Roma, Dámaso, que llevaba una vida indigna, gracias a las limosnas de las damas cristianas, de un representante de la divinidad, como indica el historiador Ammiano Marcelino, quien le acusa de una ambición sin límites, de apoderarse de la sede de Roma, cuya elección costó 137 muertos (27.3.12-15).

Jerónimo cuenta casos espeluznantes de corrupción del clero romano, como cuando censura, carta a Eustoquia *(Ep.* 22.14) las vidas licenciosas de los *agapetas, syneisaktoi virgenes subintroductae,* monjes que cohabitan con una dama, «que vivían en la misma casa, en la misma alcoba, y a veces se acuestan en la misma cama», costumbre muy extendida, pues fue atacada por Crisóstomo en dos cartas *(Pg.* 47.495-514; 513-532), aunque admite que no se han dado muchos casos en su diócesis; por Atanasio en su carta a las vírgenes que fueron a Jerusalén y volvieron, por Siricio (384-399) en su decretal al obispo Himero de Tarragona, datada el 10 de febrero del año 385, costumbre que el obispo de Roma dice que está condenada por las leyes civiles y eclesiásticas, y ordena que sean tales arrojados de la comunidad y condenados a las cárceles; y en el siglo III por la primera carta atribuida a Clemente Romano, obra de la primera mitad del siglo III; y por la carta del Concilio de Antioquía, del año 268, contra el obispo de esta ciudad, Pablo de Samosata al que se le acusa de este vicio a él y a los presbíteros y diáconos de su séquito.

> Jerónimo, en esta misma carta *(Ep.* 22.28) habla de ascetas que se meten por las casas de los nobles, engañan a las mujerzuelas, fingen tristeza, y con furtivas comidas nocturnas hacen que prolongan largos ayunos. Otros hay que ambicionan el presbiterado o diaconado para gozar de más libertad de ver mujeres. Éstos no tienen más precaución que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, (...) los cabellos van ensortijados por el rastro del calamistro o rizador, los dedos echan rayos de los anillos, y porque la

calle un tanto húmeda no moje la suela, apenas pisan en suelo con la punta de los zapatos.

Jerónimo *(Ep.* 22.28) menciona a dos de éstos, Antimo, Sofronio y a un tercero cuyo nombre no da. Claro que muchos obispos no andaban a la zaga de su clero. Ya Cipriano en su tratado *De los apóstatas* (6) censura el que muchos obispos se dedicaran a negocios mundanos: «muchos obispos, que deben ser un estímulo y ejemplo para los demás, despreciando su sagrado ministerio, se emplean en el manejo de bienes mundanos, y abandonando su cátedra recorrían por las provincias forasteras los mercados a la caza de negocios lucrativos, buscando amontonar dinero en abundancia, mientras que pasaban necesidad los hermanos en la iglesia, se apoderan con ardides y fraudes de herencias ajenas, cargaban el interés con desmesurada usura». La misma acusación hará después Crisóstomo, que también tenía un clero muy corrompido.

Eusebio de Cesarea *(HE.* 8.1.7-8) describe con tintes sombríos la situación de la Iglesia inmediatamente antes de la persecución de la Tetrarquía:

> Mas la demasiada libertad nos llevó a la tibieza y negligencia, y los unos envidiaban e injuriaban a los otros, y ya sólo faltaba que nos hiciéramos la guerra a nosotros mismos con las armas en la mano, y bien pudieran llamarse lanzas las palabras que nos dirigíamos; los obispos rompían contra los obispos, los pueblos se sublevaban contra los pueblos, y una hipocresía y ficción sin nombre subía a lo más alto de la maldad. Entonces fue cuando el juicio de Dios, suavemente, según acostumbra hacerlo, en plena libertad para celebrar las reuniones del culto, iba poco a poco y con moderación preparando su visita, empezando la persecución por los fieles que servían en el ejército. Mas, como insensatos, no nos preocupamos de hacernos propicia y misericordiosa la divinidad, sino que, al modo de ateos que piensan que cuanto nos atañe no es objeto de providencia ni vigilancia alguna, fuimos añadiendo maldades a maldades. Los que parecían pastores entre nosotros, rechazada la regla de la piedad, se encendían en mutuas rivalidades, sin que se viera otro crecimiento sino el de sus contiendas, sus amenazas, sus celos y el mutuo odio y aborrecimiento, vindicando sus honores con el furor con que se asalta una tiranía. (Traducción de D. Ruiz Bueno.)

La confirmación de estas afirmaciones tan duras contra los obispos es la carta del concilio de Antioquía, celebrado en el año 268 con-

tra el obispo de esta ciudad, Pablo de Samosata (Eus. *HE.* 7.30), que dice:

> Y después de otras cosas, de nuevo describen la vida y la conducta de Pablo en los términos siguientes:
>
> Desde el punto en que se apartó de la regla y se pasó a enseñanzas falsas y bastardas, no se deben juzgar las acciones del que está fuera; ni siquiera por el hecho de que, siendo primeramente pobre mendigo y no habiendo recibido de sus padres riqueza ninguna ni habiéndola adquirido mediante un oficio o cualquier ocupación, ahora ha llegado a una opulencia excesiva proveniente de sus ilegalidades, de sus robos sacrílegos y de lo que pide y esquilma a los hermanos, defraudando a los que han sido víctimas de injusticia y prometiendo ayuda por un salario: en realidad, engañando también a éstos y sacando provecho sin razón de la facilidad con que dan los que se hallan en apuros con tal de librarse de las molestias, ya que él considera a la religión como fuente de ganancia; tampoco porque tiene pensamientos altivos y se enorgullece de estar investido con dignidades mundanas, prefiriendo que lo llamen *ducenario* antes que obispo, avanzando jactancioso por la plaza y leyendo y dictando cartas a la vez que pasea en público, escoltado por guardias muy numerosos, unos precediéndole y otros siguiéndole; el resultado es que la misma fe se ve aborrecida y odiada por causa de su fasto y del orgullo de su corazón; y tampoco se deben juzgar los juegos de prestidigitación que organizaba en las reuniones eclesiásticas aspirando a la gloria, deslumbrando a la imaginación e hiriendo con estas cosas las almas de los más sencillos. Se hizo preparar para sí una tribuna y un trono elevado —no como discípulo de Cristo—, y lo mismo que los príncipes del mundo, tenía —y así lo llamaba— su *secretum;* con la mano se golpeaba el muslo y con los pies pegaba en la tribuna. Y a los que no le aprobaban ni agitaban los pañuelos, como en los teatros, ni lanzaban gritos ni se alzaban de un salto a la vez que sus secuaces, hombres y mujeres que en este desorden le escuchaban, y, por tanto, a los que le escuchaban con gravedad y en buen orden, como en casa de Dios, los reñía y los insultaba. Y a los intérpretes de la doctrina que partieron de esta vida los insultaba en público groseramente, mientras que de sí mismo hablaba con gran énfasis, no como un obispo, sino como un sofista y un charlatán.
>
> Hizo además que cesaran los salmos en honor de nuestro Señor Jesucristo, porque decía que eran modernos y obra de hombres bastante modernos; en cambio, preparó unas mujeres para que en honor suyo salmodiasen en medio de la iglesia el gran día de Pascua. ¡Para estremecerse oyéndolas! ¡Y qué cosas dejaba que tratasen en sus homilías al pueblo los obispos y presbíteros de los campos y ciudades limítrofes, sus aduladores!

Porque él no quiere confesar con nosotros que el Hijo de Dios ha bajado del cielo (esto por exponer de antemano algo de lo que escribiremos, y que no lo diremos como simple afirmación, sino que será demostrado con muchos pasajes de los documentos que os enviamos, y sobre todo por aquel en que se dice que Jesucristo es de abajo); pero aquéllos, cuando le cantan salmos y le ensalzan ante el pueblo, afirman que su impío maestro ha descendido como ángel del cielo. Y él no sólo no impide esto, sino que, en su soberbia, incluso se halla presente cuando lo dicen.

En cuanto a las mujeres *subintroductas* —como las llaman los antioquenos—, las de él y las de los presbíteros y diáconos de su séquito, a los cuales ayuda a ocultar éste y los demás pecados incurables, ya a plena conciencia y con pruebas convincentes para tenerlos a su merced y para que, temiendo por sí mismos, no se atrevan a acusarle de las injusticias que comete de palabra y de obra —es más, incluso los hizo ricos, por lo cual le quieren y admiran los que se pierden por tales cosas...—, ¿por qué habríamos de escribir esto?

Sin embargo, sabemos, queridos, que el obispo y el clero entero deben ser para la muchedumbre ejemplo de toda obra buena, y no ignoramos tampoco cuántos han caído por haber introducido para sí mujeres, mientras otros se hicieron sospechosos, tanto que, aun concediéndole que no hacía nada indecoroso, no obstante era necesario al menos precaverse contra la sospecha que nace de un tal asunto, para no escandalizar a nadie y evitar que otros lo intenten.

Porque ¿cómo podría reprender y advertir a otro de no cohabitar ya más bajo el mismo techo con una misma mujer, guardándose de resbalar, como está escrito, uno que alejó de sí a una ya, pero que tiene consigo dos en plena juventud y de buen ver, y que, si marcha a otra parte, allá las lleva consigo, y esto con un derroche de lujo?

Por causa de esto lloran todos y se lamentan dentro de sí mismos, pero es tanto el temor a la tiranía y poder de aquél que nadie se atreve a una acusación[26]. (Traducción de A. Velasco.)

Parece que Pablo de Samosata estaba apoyado por otros obispos y por el clero. El caso indica las divisiones entre los obispos, la vida escandalosa de muchos y el desempeño de cargos civiles.

A principios del siglo II ya se había forjado la matriz de una estructura clerical, que consolidó en el siglo III la casta sacerdotal cristiana. La institución sacerdotal y la jerarquía eclesiástica son ajenas al tiem-

[26] Comentario de R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana,* Madrid, 1990, págs. 124-131. Sobre Galia: M. C. Fernández, «Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia», *Antigüedad y Cristianismo,* XI, 1994.

po de Jesús y al de sus inmediatos seguidores. En el Nuevo Testamento aparece la idea de sacerdocio universal de los fieles, que todavía en el siglo III está muy clara en Tertuliano *(De exhortatione castitatis)* y en Orígenes.

Estas luchas feroces dentro de la jerarquía eclesiástica tenían por finalidad el control de las finanzas y del poder directivo, y tales enfrentamientos se vieron favorecidos por la inexistencia en la Iglesia primitiva de un poder de jurisdicción, regulador de la fe y de la moral. Como afirma tajantemente Tertuliano *(De virginibus velandis* 2) había «diversidad dentro de la unidad».

La moral de los sacerdotes cristianos fue siempre baja, pues Tertuliano, en su tratado *De virginibus velandis* realiza una amarga crítica contra el sacerdocio. Por su parte, Orígenes trazó un cuadro sombrío de la avaricia y de la ambición de los clérigos cristianos.

Basilio, en el año 382, en carta a los obispos de Italia y de la Galia *(BKV* 1925, 137 ss.) ataca a los que hacen consagrar obispos, que no temen a Dios, que son grandes pecadores, ambiciosos, y que despilfarran la limosna de los pobres en provecho propio y para regalos. Bajo pretexto de religión dirimen sus enemistades particulares. Otros cargados de delitos fomentan divisiones entre los pueblos para que sus crímenes pasen desapercibidos:

> El temor a las gentes que no temen a Dios les franquea a éstas el camino hacia las dignidades de la Iglesia; así es evidente que la máxima impiedad va a premiarse con el máximo cargo, de manera que los más grandes pecadores van a parecer idóneos para la dignidad episcopal... y los ambiciosos despilfarran el óbolo de los pobres en provecho propio y para regalos... Bajo el pretexto de luchar por la religión se dedican a dirimir sus enemistades particulares. Y otros, para que no se les exijan las responsabilidades por sus delitos, se dedican a fomentar divisiones entre los pueblos, de manera que sus crímenes pasen más desapercibidos en medio del desorden general.

Gregorio Nacianceno *(Or.* 2.79 ss.) censura las luchas fratricidas de unos obispos contra otros bajo el pretexto de la fe, lo que justifica el odio que profesan los paganos a los cristianos: «¡Que desgracia! Nos abalanzamos los unos contra los otros y nos devoramos... y siempre bajo el pretexto de la fe, que sirve de tapadera con su nombre venerable a todas las disputas privadas. Nada tiene de extraño, pues, el odio que nos profesan los paganos. Y lo peor es que ni siquiera podemos

afirmar que estén equivocados... Eso es lo que hemos merecido con nuestras luchas fratricidas.»

Gregorio Nacianceno considera que los concilios no sirven para nada y que sólo hay una lucha feroz por el poder.

Crisóstomo *(Act. Apost.* Hom. 24., *1 ep. ad Thim.* Hom. 10.3, *Com. epistrom.* 9 Hom. 9) ataca las ocupaciones de los obispos nada evangélicas y su comportamiento en su vida privada:

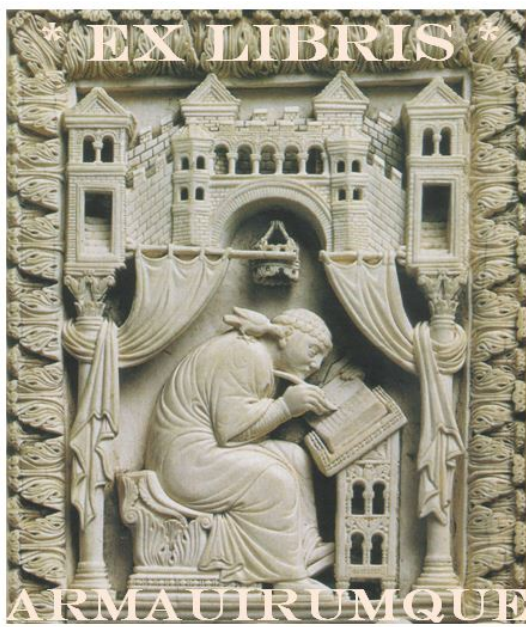
> He oído a nuestros padres el comentario de que antes, durante las persecuciones, sí había verdaderos cristianos. ¿Convertir infieles ahora? ¿Mediante milagros? Ya no existen. ¿Mediante el propio ejemplo de nuestras acciones? Están totalmente pervertidas. ¿Con el amor? De eso no se encuentra ni rastro. Nosotros, que fuimos llamados por Dios para curar a otros, andamos necesitados de alguien que nos sane. Pero si tomamos las armas los unos contra los otros, estamos perdidos sin necesidad de que intervenga el demonio. Toda guerra es funesta pero la guerra civil lo es más. Y la guerra entre nosotros mismos es aún más funesta que una guerra civil.

Sulpicio Severo en sus *Diálogos* les acusa de servilismo y adulación ante el poder civil. La pintura que hace del metropolitano de Mérida, el acérrimo enemigo de Prisciliano, en su *Chronica,* no puede ser más tétrica.

Bajo las luchas cristológicas del siglo IV, se oculta frecuentemente una pugna feroz por el poder. El cuadro que pintan los historiadores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno no puede ser más sombrío, claro que habrá honrosas excepciones según el mencionado texto de Ammiano Marcelino.

Éste es el mundo en el que el ascetismo de Melania destacó e influyó en el medio ambiente.

V. Los escritores cristianos y los problemas económicos y sociales del Bajo Imperio



La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias

Es sabido que la presión fiscal en el Bajo Imperio fue grande, a partir, principalmente, del gobierno de la Tetrarquía en los últimos decenios del siglo III. Esta presión, posiblemente, aumentó con los años, debido a los gastos generales del Imperio, a la creación de una burocracia grande y a la necesidad de contar con un gran ejército para contener a las tribus bárbaras, que continuamente rompían las fronteras, se colaban dentro del Imperio y saqueaban amplias y ricas zonas de él[1].

---

[1] A. Chastagnol, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain,* París, 1982, págs. 284-363; A. H. M. Jones, *Il tardo Impero Romano (284-602 d.C),* Milán, 1973; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien,* París, 1972; S. Mazzarino, *L'Impero Romano,* tomo III, Roma, 1973; E. Stein, *Histoire du Bas Empire,* París, 1949; A. Cameron, *Il Tardo Impero Romano,* Bolonia, 1995; A. Giardina, *Aspetti della burocrazia nel basso impero,* Roma, 1977; *Íd.* (ed.), *Societá romana e Impero tardoantico, II. Roma: politica economica, paesaggio urbano,* Roma-Bari, 1986; G. Depeyrot, *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media,* Barcelona, 1986; VV. AA., *Storia di Roma. 3. L'età tardoantica. Le crisi e trasformazioni,* Turín, 1983.

Sobre los mosaicos hispanos en el Bajo Imperio: J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España,* Madrid, 1993; M. Guardia, *Los mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de iconografía,* Barcelona, 1992; R. MacMullen, *La corruzione e il declino di Roma,* Bolonia, 1991; C. E. King (ed.), *Imperial Revenue. Expenditure and Monetary Policy in the Fourth Century A. D.,* Oxford, 1980; J. F. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus,* Londres, 1990; A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian, 284-565 n.Chr.,* Múnich, 1989; H. I. Marrou, *Decadenza romana o Tarda Antichità,* Milán, 1979; G. E. M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo,* Barcelona, 1988, *passim.*

Pretendemos con este trabajo hacer una aproximación al tema, utilizando como fuentes a varios autores eclesiásticos y a escritores paganos, en su mayoría contemporáneos de los primeros, que completan el panorama, y que vivían en Occidente y en Oriente.

La presión fiscal durante la tetrarquía y el gobierno de Constantino

El aumento de las contribuciones empezó con la Tetrarquía[2], a partir del año 284. El apologista cristiano y retórico Lactancio, contemporáneo de los sucesos que narra, y que vivió en Nicomedia, donde se encontraba la corte del emperador Diocleciano, en su tratado *Sobre la muerte de los perseguidores,* obra escrita a finales del año 314 y a los comienzos del siguiente, escribe sobre el particular (7.3-6):

> Se llegó al extremo de que era mayor el número de los que vivían de los impuestos que el de los contribuyentes, hasta el punto de que, al ser consumidos por la enormidad de las contribuciones los recursos de los colonos, las tierras quedaban abandonadas y los campos cultivados se transformaban en selvas... igualmente eran numerosos los funcionarios del fisco, magistrados y vicarios de los prefectos del pretorio, cuya actividad en el orden civil era escasa, pero intensa, por el contrario, a la hora de dictar multas y prescripciones. Las exacciones de todo tipo eran, no diré yo, frecuentes, sino constantes y los atropellos para llevarlas a cabo insoportables... Llevado de su insaciable avaricia, no quería que jamás disminuyera el tesoro, sino que exigía continuamente impuestos y donaciones extraordinarias.

---

[2] G. Bravo, *Coyuntura socio-política y estructura social de la producción en la época de Diocleciano,* Salamanca, 1980, págs. 323 ss.; A. Cèrati, *Caractère annonaire et assiette de l'impôt foncier au Bas-Empire,* París, 1975; A. Chastagnol, *op. cit.,* págs. 364 ss.; *Íd., Problèmes fiscaux du Bas-Empire. Points de vue sur la fiscalité antique,* París, 1979, págs. 127 ss.; A. Déléage, *La capitation du Bas-Empire,* Mâcon, 1945; W. Goffart, *Caput and Colonate. Toward a History of Late Roman Taxation,* Toronto, 1974; A. H. M. Jones, *op. cit.,* página 619; *Íd., Capitatio and Iugatio, The Roman Economy,* Oxford, 1974, págs. 280 ss.; A. Piganiol, *op. cit.,* págs. 371 ss.; W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie,* tomo I, París, 1946, págs. 261 ss.

F. Lot, *Nouvelles recherches sur l'impôt foncier et la capitation personnelle sous le Bas-Empire,* París, 1955. Sobre las contribuciones en la España romana y más concretamente durante el Bajo Imperio, véase, J. M. Blázquez, «El sistema impositivo en la Hispania romana», *Historia de la Hacienda española. (Épocas antigua y medieval),* Homenaje al profesor García de Valdeavellano, Madrid, 1982, págs. 67 ss.

De estos párrafos de Lactancio se deducen las siguientes conclusiones:

Con Diocleciano aumentan considerablemente las contribuciones en todo el Imperio.

Las causas de este aumento son varias:

A) El aumento considerable del ejército[3]. A este respecto asegura Lactancio en el mismo tratado (7.2): «Dividiendo la tierra en cuatro partes, hizo a los otros tres emperadores partícipes de su poder. Paralelamente multiplicó el ejército, pues cada cual contendía por disponer de un ejército mayor que el que cada uno de los emperadores anteriores había tenido, cuando uno solo estaba al frente de todo el Estado.»

B) El aumento de la burocracia[4]. Lactancio (7.4) afirma sobre el particular: «Numerosos gobernadores y negociados oprimían a cada una de las regiones, incluso casi a cada una de las ciudades.»

C) La insaciable pasión por las construcciones (7.9).

Las consecuencias de esta política de recaudación de las contribuciones según el apologista cristiano fueron:

D) Las tierras quedaron abandonadas y se convirtieron en selvas.

E) Exigían continuamente impuestos y donaciones extraordinarias. Probablemente alude el apologista a impuestos en oro y en plata, llamados *largitiones,* que se recaudaban para darlas al ejército. Estas contribuciones dependían del *comes sacrarum largitionum.*

F) La pasión insaciable por las construcciones obligó, además, a requisa de obreros, de artesanos, de medios de transporte y a destruir parte de las ciudades para edificarlas nuevamente, lo que motivó que «la gente se veía obligada a emigrar a otra parte con mujeres e hijos». Cuando las nuevas edificaciones no eran del agrado, se destruían para hacerlas de nuevo, todo esto se hacía «a costa de la ruina de la provincia», es decir, las provincias sufragaban los gastos.

G) La necesidad de tener dinero en abundancia motivó la ruina de muchos ricos (7.11): «Paso por alto el hecho de que muchos perecieron por la sola culpa de poseer tierras o riquezas. Esto se convirtió en algo habitual y, por tanto, casi legal, por la costumbre impuesta por

---

[3] E. Gabba, *Per la storia dell' esercito romano in età imperiale,* Bolonia, 1974, págs. 43 ss.; A. H. M. Jones, *op. cit.,* págs. 839 ss.; A Piganriol, *op. cit.,* págs. 361 ss. Sobre el ejército romano en Hispania durante el Bajo Imperio, véase P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409,* París, 1987, págs. 387 ss.

[4] A. H. M. Jones, *op. cit.,* págs. 769 ss.; A. Piganiol, *op. cit.,* págs. 343 ss.

los malvados. Pero hubo algo en lo que se distinguió: allí donde veía un campo mejor cultivado o un edificio más bello de lo habitual, tenía ya preparada para su dueño una acusación falsa y la pena de muerte, como si no pudiera apoderarse de lo que le pertenecía sin derramar sangre.»

Esta situación no mejoró con los sucesores. Con Constantino empeoró.

El historiador pagano Zósimo[5], que escribe en los primeros decenios del siglo VI, afirma del primer emperador cristiano (2.33-4):

> Los prefectos percibían los tributos a través de sus subalternos, y con lo recaudado sostenían los gastos militares.
>
> 2.38: Constantino, después de haber hecho todo esto, continuó a despilfarrar los tributos haciendo donaciones no necesarias a hombres indignos e inútiles. Oprimía al que pagaba los impuestos. Enriquecía al que no le era de utilidad. Era de la opinión que la prodigalidad era un título de honor. Él fue el que impuso un tributo de oro y de plata, a todos los que en cualquier lugar de la tierra se dedicasen al comercio, y vendían algo en la ciudad. Hasta los estratos más bajos de la sociedad tuvieron que pagar impuestos. Constantino ni siquiera perdonó a las desgraciadas prostitutas. Cada cuatro años, cuando había que pagar los tributos, en toda la ciudad se oían llantos y lamentos. A los que, por ser muy pobres, no podían pagar se les azotaba y torturaba. Las madres vendían a sus hijos y prostituían a las hijas, lo recaudado por esta actividad por la fuerza iba a parar a los recaudadores del *chrysargiro.*
>
> Queriendo dar alguna preocupación incluso a los que eran de buena condición, los elevó a la dignidad de pretor y con el pretexto del cargo, les pedía un oneroso tributo. Cuando llegaban a una ciudad los recaudadores de contribuciones, había una huida general a tierras extranjeras, temiendo arruinar su patrimonio, al obtener cualquier cargo.
>
> Registró los bienes de los ciudadanos más ilustres, instituyendo un impuesto, al que llamó *folles.* Con este tributo arruinó las ciudades, por estar en vigor mucho tiempo después de Constantino. Las riquezas de la ciudad poco a poco se agotaron, y la mayoría de ellas se despobló.

Las conclusiones que se obtienen de las afirmaciones de Zósimo son las siguientes:

---

[5] F. Paschoud *(Cinq études sur Zosime,* París, 1975, págs. 24 ss., 126 ss.) cree que este autor es tendencioso al enjuiciar la actuación de Constantino.

Constantino malgastó los tributos con donaciones inútiles. El emperador impuso el tributo del *chrysargiro,* llamado también *lustralis collatio,* que se mantuvo hasta el año 498, en tiempos de Anastasio I, a los comerciantes.

El *chrysargiro* era un impuesto especialmente odiado según los datos de autores posteriores, que hablan de su anulación. Procopio de Gaza. que era un retórico, muerto en 518, en su panegírico al emperador Anastasio XIII le califica de «un impuesto detestable, nadie me va a contradecir, se abate periódicamente un tal azote, injusto y frecuente sobre las ciudades. Su nombre, maldito por todo el mundo, reunía en una misma y sola expresión el oro y la plata. Muchas gentes, que habían trabajado bien, que carecen de un mínimo vital y que sólo tienen sus brazos para esperar sobrevivir, pagan el precio del sufrimiento y del trabajo; a su desastrosa suerte se añade este impuesto». El autor afirma que hasta las prostitutas llenaban la caja del emperador y compara el impuesto a la Hydra, a la que Hércules quemó las cabezas. Prisciano de Cesarea de Mauritania, que escribió, igualmente, un panegírico en honor del mismo emperador, hacia el 513, habla de «una decisión (la del impuesto de *chrysargiro),* que repartía la miseria y que obligaba a más de uno a huir de su hogar, (...) los que apenas podían subsistir, los pobres, remitían su deuda al tesoro, con lágrimas, su deuda, que se les arrancaba con llantos y lágrimas...».

Por un dato de la *Crónica Siríaca,* escrita por un autor anónimo, que estaba bien informado sobre los problemas de Edesa, se sabe que los artesanos de esta ciudad pagaban cada cuatro años 140 libras de oro. El anónimo, refiriéndose al año 498, describe el júbilo de la ciudad por la desaparición de este impuesto en los siguientes términos: «Toda la ciudad estaba de fiesta, todos, grandes y chicos, se pusieron sus vestidos blancos. Llevaban cirios e incensarios echando humo. Caminaban con ellos, dando gracias a Dios, y alabando al emperador con salmos y cánticos, hasta el martirio de los santos Sergio y Simeón. Hecha allí una ofrenda, volvieron a la ciudad. Hicieron una fiesta con gran alegría durante una semana entera y decidieron celebrarla cada año. Todos los artesanos se acostaban, se regocijaban... echándose por tierra en el atrio de la iglesia y en todos los pórticos de la ciudad.»

Hasta los estratos más bajos de la sociedad debían pagar contribuciones.

A los pobres que no podían hacerlo se les azotaba y torturaba.

Se pagaba por desempeñar una magistratura (prefecto o pretor). Ello estaba motivado por el hecho de que estos funcionarios debían pagar juegos a su costa. Constantino, entre los años 312 y 320, fijó

una cantidad mínima, que era una forma de tasación. Así se tiene conocimiento de que Símmaco pidió caballos entre los años 397 y 401 a latifundistas hispanos para celebrar en Roma con carreras en el circo la prefectura de su hijo *(Ep.* 4.62).

Por no pagar las contribuciones había una fuga al mundo bárbaro.

Los senadores pagaban una contribución llamada *folles* según la cantidad de sus posesiones. Se pagaba en *folles,* que era una moneda que aparece con Diocleciano y que quizás equivalía a cinco denarios.

Zósimo también indica que el sostenimiento del ejército consumía gran parte de las contribuciones, al igual que la construcción de gran cantidad de edificios inútiles. «Algunos se venían abajo poco después de ser levantados, pues se les había construido de prisa y no con materiales buenos» (32.1).

Costoso fue el traslado de la capitalidad del Imperio a Bizancio, que «alcanzó tal nivel que ninguna ciudad se le podía comparar en bienestar y riqueza» (26.1). En esto Constantino se asemeja a su predecesor Diocleciano. Zósimo (32.1) añade otra tercera sangría del dinero del Estado, como eran las disposiciones de alimentos a Bizancio[6] siguiendo la costumbre establecida en Roma. Constantino aumentó el número de algunas magistraturas, como la prefectura, y creó los cargos militares del *magister equitum,* o comandante de caballería, y el *magister peditum,* o comandante de infantería, todo lo cual exigía cuantiosas sumas de dinero.

Los latifundios en occidente

Es bien conocido que la base económica del Imperio Romano era la agricultura. El Bajo Imperio se caracteriza, por ejemplo, en España, por la generalización de grandes latifundios[7], desplazándose el eje eco-

---

[6] J. M. Carrié, «Les distribution alimentaires dans les cités de l'Empire romain tardif», *M.E.F.R.,* núm. 87, 1975, págs. 995 ss.

[7] J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania romana,* Bilbao, 1978, págs. 485 ss.; *Íd., Historia de España, España romana,* Madrid, 1982, págs. 525 ss.; *Íd., Historia social y económica. La España romana (siglos III-IV),* Madrid, 1975; *Íd.,* «Conflicto y cambio en Hispania durante el siglo IV», *Transformation et Conflits au IVe siècle ap. J. C.,* Bonn, 1978, págs. 53 ss.; *Íd.,* «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV-V)», *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès international al d'Etudes Classiques,* Bucarest-París, 1976, págs. 63 ss.; *Íd., Nuevos estudios sobre la romanización,* Madrid, 1989, pág. 451 ss.; *Íd., Aportaciones al Estudio de la España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990; *Íd., España Romana,* Madrid, 1996, páginas 365 ss.; A. González Blanco, F. J. Fernández Nieto y J. Remesal (eds.), *Arte, Sociedad,*

nómico de la Bética, donde se encontraba hasta la crisis del siglo III, a la Meseta. La ciudad había entrado en crisis ya desde la época de Cómmodo y los ricos tendieron a irse a vivir a las fincas, que hermosearon con excelentes mosaicos. El hecho de que la ciudad entrara en crisis, y todo lo que iba vinculado con ella, un tipo de sociedad, de economía, de religiosidad, de formas artísticas determinadas, etc., no significa que la ciudad desapareciera, o perdieran muchas de ellas su importancia. En la correspondencia entre el poeta galo Ausonio (310-395) y su discípulo Paulino el futuro obispo de Nola, en Italia, casado con una rica hispana, se menciona como ciudades hispanas de categoría *(Eclog. liber* 25.1-50; *Ordo urbium nobilium* 11 y 14), a *Hispalis,* a Córdoba, a Tarraco, y a *Bracara Augusta.* También se indica que hay ciudades desiertas, como *Bilbilis, Calagurris* e *Ilerda (ibíd.* 19.57-59). En la carta de Paulino a Ausonio (223-226.230) se vuelve a hablar de estas ciudades, pero se mencionan como ciudades florecientes a *Caesaraugusta,* a *Barcino* y a *Tarraco (ibíd.* 321-324) y se añade que en Hispania hay otras muchas ciudades como éstas, entre el Betis y el Ebro *(ibíd.* 239). *Emerita Augusta,* la capital de Lusitania, era una ciudad muy floreciente[8].

La sociedad del Bajo Imperio concentró la riqueza agrícola y ganadera en pocas manos. Los latifundistas, o *possessores,* vivían extraordinariamente bien, como lo indica el lujo de los mosaicos de las villas y los colonos eran pobres por estar aplastados de contribuciones. La carga fiscal presionaba, casi exclusivamente, sobre ellos principalmente.

Algunos de estos latifundios eran tan extensos como el de los pri-

---

Economía y Religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. Antigüedad y Cristianismo VIII, 1991; M. C. Fernández Castro, *Villas romanas en España,* Madrid, 1982; J. G. Gorges, *Les villes hispano-romaines,* París, 1979, con datos sobre la extensión de las villas hispanas. Sobre el espíritu de estos latifundistas, véase J. Fontaine, *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence,* París, 1980, págs. 241 ss. Sobre la economía agraria en otras regiones, como Italia, véase L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell' «Italia annonaria». Rapporti fra agricultura e commercio dal IV al VI secolo d.C.,* Milán, 1961; V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola;* Roma, 1978. Desgraciadamente no disponemos para la península Ibérica de datos como los que se conocen de Sicilia entre los años 445-446, referentes a las fincas de Lauricus, senador residente en Ravena, que se preocupa de sus ingresos y del pago de los impuestos (A. Chastagnol, *Le fin du Monde Antique,* París, 1976, págs. 119 ss., con cifras muy exactas).

[8] R. Etiénne, «Mérida capitale du vicariat des Espagnes», *Homenaje a Sáenz de Buruaga,* Madrid, 1982; J. Arce, *Mérida tardorromana (284-409 d.C.),* págs. 209 ss.; A. Chastagnol, «Les inscriptions constantiniennes du cirque de Mérida», *M.E.F.R.A.,* número 88, 1976, pág. 259 ss.; L. A. García Moreno, *Mérida y el reino visigodo de Tolosa (418-507),* págs. 227 ss.

mos del emperador Honorio, llamados Dídimo y Vereniano[9], que se encontraba en Palencia. Con sus colonos y esclavos formaron un ejército para oponerse a Constantino III en los Pirineos (Oros. 7.40.6-8. Zos. 6.4-3), y lo lograron durante tres años. Al ser vencidos, no hallaron resistencia los bárbaros para invadir la Península Ibérica en 409. El clan de hispanos, que se conoce alrededor de la corte de Teodosio[10], en Constantinopla, emparentado con las mejores familias de Roma, debía tener sus posesiones en Hispania, y en otras muchas partes del Imperio. Melania la Joven, de origen hispano, según su biógrafo Geroncio (11.20), tenía posesiones en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Numidia, Bretaña y otros países. Un primo de Melania, Petronio Probo, al decir del último gran historiador de la antigüedad, Ammiano Marcelino (27.11-1), «poseía fincas en todos los puntos del Imperio Romano». Los ingresos anuales de su esposo se calculaban en 12.000 sólidos áureos. El mismo autor habla de que reunió una suma inmensa e indecible de oro, de 45.000 libras de oro, que distribuyó entre los pobres y los santos.

El historiador bizantino Olimpiodoro *(Fragm.* 43-44), que escribió su obra histórica entre los años 430 y 440, ha conservado también algunos datos sobre los ingresos de algunas familias romanas. Afirma que muchas casas ricas recibían de sus fincas unos ingresos anuales de 4.000 libras de oro, sin contar el vino, el trigo y otros productos, que una vez vendidos, constituían un tercio del oro. La familia del rango próximo gozaba de un ingreso anual entre 1.500 y 1.000 libras de oro. Probo durante su pretura (423-425) gastó 1.200 libras de oro. A Símmaco la pretura de su hijo le costó 2.000 libras de oro y a Máximo 4.000[11].

Sobre el lujo de los latifundistas véase el *Carmen* 22, de Sidonio Apolinar sobre el Burgus *Pontius Leontius,* situado no lejos de la Gironda.

---

[9] J. Arce, *El último siglo de la España romana: 284-409,* Madrid, 1982, págs. 151 ss.; E. Demougeot, «Constantin III, l'empereur d'Arles», *Hommages à André Dupont,* Montpellier, págs. 83 ss.

[10] A. Chastagnol, «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose», *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, págs. 269 ss.; L. García Moreno, «España y el Imperio en época teodosiana», vol. I, *Concilio caesaraugustano,* Zaragoza, 1981, págs. 27 ss.; K. F. Stroheker, *Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit. Germanentum und Spätantike,* Zúrich-Stuttgart, 1965, págs. 54 ss.

[11] Sobre el problema del oro, véase A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio, según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980, págs. 188 ss., 194 ss., 203 ss.; A. Piganiol, *op. cit.,* págs. 323 ss.; R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo* IV, *según los Padres Capadocios,* Salamanca, 1974, págs. 159 ss.

El poeta hispano Prudencio, en su obra *Hamartigenia* (259-329), escrita entre los años 398 y 400, describe bien el lujo de las capas altas de la sociedad romana, al igual que Paciano en su tratado *De la Penitencia* (10).

La extensión de las fincas hispanas de Navarra y Álava se ha calculado entre 1.000 y 1.500 hectáreas por J. Caro Baroja. En Lusitania se encontraban los mayores latifundios de Occidente, comparables a los de Italia y África. En el Alentejo la extensión de las villas oscilaba entre 3.000 hectáreas (Crato, Alter do Chão, Villa Fernando), 8.000 hectáreas (Arronches, Villar de Rey), y más de 5.000 hectáreas (Martín Gil, Arnal o Póvoa de Cos), Torre de Palma tenía más de 3.000 hectáreas. En los alrededores de Beja, los latifundios alcanzaban a más de 1.500 hectáreas. En la Bética la propiedad debía estar más repartida. A la villa del Cercado de San Isidro en Dueñas (Palencia) se le calcula una superficie de algo más de 650 hectáreas.

La finca de Ausonio en Aquitania llegaba a las 200 yugadas, de las que 50 hectáreas eran de labor, 25 hectáreas estaban dedicadas a la vid, 13 al pasto y 127 al bosque. Trabajaban en ella unas 30 familias. En esta villa se explotaba sólo el 30 por 100 de la superficie del suelo (Aus. 12.2-9, 21-23).

En el Bajo Imperio los ricos fueron más ricos, y los pobres más pobres. Estos últimos a causa de los tributos[12].

La recaudación de contribuciones en Hispania y sus consecuencias

Sobre la recaudación de contribuciones en Hispania se conservan algunos edictos del siglo IV. El *Código de Teodosio* (XI. 9-1) recoge una constitución del último día del año 323, que se refiere a prestaciones obligatorias de vestidos y de caballos. Una segunda del año 337 *(CT.* XI. 9-2), dispone que, además de los tributos comunes y de las *vestae canonicae,* debía la Bética entregar anualmente al fisco oro y plata. Al parecer, las minas hispanas, tan importantes durante la República y en los primeros siglos del Imperio, ya no se encontraban en explotación, según Cl. Domergue. Durante el siglo IV, Hispania se vio libre de la *glebalis collatio,* que gravaba las posesiones de los senadores, hasta que en el año 398 una constitución de Honorio suprimó este privilegio

[12] S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo,* Roma, 1952, págs. 165 ss.

(CT. VI.2-11). Alguna finca del fisco fue a parar en la segunda mitad del siglo IV a la Iglesia *(Coll. Avell.* 2.42).

La situación desastrosa del colonato hispano a comienzos del siglo V hizo que se recibiera a los bárbaros como a liberadores. Hidacio, obispo de *Aquae Flaviae,* Chaves, historiador de aquellos terribles años, que él presenció, refiriéndose al año 409, primero de la invasión, afirma: «mientras que Hispania estaba entregada a los saqueos de los bárbaros y la peste no menos hacía grandes estragos, la riqueza y el aprovisionamiento almacenado en las ciudades era dilapidado por el tirano recaudador de impuestos, y agotado por el ejército». Ni siquiera la recaudación cesó con la llegada de los suevos, vándalos y alanos, y los saqueos subsiguientes, que duraron hasta el 412, año en que se repartieron por sorteo la Península Ibérica.

El historiador hispano Orosio (7.41-7), que vivió estos calamitosos años y que escribió en el año 417 por encargo de San Agustín sus famosas *Historias contra los paganos,* da como causa de que se recibiera a los bárbaros como a liberadores el peso de las contribuciones, que habían arruinado a las capas bajas de la sociedad: «Los bárbaros, maldiciendo sus espadas, se tornaron al arado, y trataron a los romanos, que habían sobrevivido, como aliados y amigos, de tal modo que entre ellos se podía encontrar romanos que preferían soportar entre los bárbaros una libertad pobre, más bien que entre los romanos una continuada petición de tributos.» El texto de Orosio no puede ser más explicativo de la desastrosa situación de amplias masas de la población. La afirmación de Orosio tiene confirmación en otras fuentes contemporáneas, que también se refieren a Hispania y que están bien informadas sobre ella. La situación era idéntica en otras regiones del Imperio.

Los colonos de Panonia[13], tierra típica de esclavos, al igual que Mauritania, querían abandonar las tierras, y los emperadores insistieron, en 371, en la obligación de los colonos panonios a la servidumbre de la gleba. Los campesinos panonios no podían pagar las tasas, y recibían a los bárbaros igualmente como a liberadores. En el año 406 se encaminaron a la Galia, en compañía de los invasores. En el

[13] A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista,* Barcelona, 1974, pág. 36; J. M. Blázquez, *Nuevos estudios sobre la romanización,* págs. 617 ss. El autor cree que son *laeti* o *gentiles.;* A. del Castillo, J. Montenegro, «Don Pelayo y los orígenes de la reconquista: un nuevo punto de vista», *Hispania* 52, 1,180, 1992, págs. 5 y ss.; *Íd.,* «De nuevo sobre Don Pelayo y los orígenes de la reconquista», *Espacio, Tiempo y Forma* III, 8, 1995, págs. 507 y ss.

año 378 los mineros de las minas de Tracia se unieron también a los bárbaros.

La pérdida de África en tiempos de Valentiniano III, que proporcionaba al Estado casi la mitad de los ingresos fiscales, motivó que a la ciudad de Auxerre, se le impusiera un impuesto extraordinario y mil apremios fiscales. El obispo Germán, después de un largo viaje, logró obtener una desgravación fiscal, del prefecto del pretorio, que desempeñó el cargo hasta 439, en Arlés (Const. *VG.* 20-21). Un caso semejante se repite en Pavia con Epifanio, obispo entre los años 510 y 521, que obtuvo del emperador Odoacro la exención de tributos para su ciudad durante cinco años (Enn. *VE.* 107).

Salviano de Marsella[14], monje del monasterio de Lerins, bien informado de las cosas de España, a la que alude varias veces, escribió su libro *De gubernatione Dei* en la década del 440, pocos decenios después que redactar el suyo Orosio. Los datos que da sobre la catastrófica situación de los *humiliores,* y los pobres, y sus causas, la recaudación de los tributos muy elevada, son de gran importancia y su testimonio ha sido altamente valorado por los historiadores de todas las épocas (4.6.30):

> ¿Quién puede hablar dignamente del robo y del crimen de que el Estado romano —ya muerto o a punto de exhalar su último suspiro donde aún parece vivo—, muere aplastado de impuestos, como a manos de los ladrones o de que se encuentran muchos ricos de los que pagan los pobres las contribuciones, o de que, es un decir, se encuentran muchos ricos, cuyos impuestos asesinan a los pobres?
>
> Al decir que hay un gran número, temo que no deberíamos decir, con más exactitud de todos, tan pocos hay que estén libres de este crimen. En esta categoría de ricos podemos colocar a todos.
>
> He aquí los remedios fiscales que se han arbitrado para algunas ciudades: dejar a los ciudadanos ricos inmunes de los tributos y acumular todos los impuestos sobre los hombros de los pobres. A unos se les quitan las antiguas contribuciones y a otros se les imponen otras nuevas, para enriquecer a los ricos con la disminución de todos los tributos, aunque sean pequeños, y para aplastar a los pobres con el aumento de los tributos más pesados, para enriquecer a unos, por la supresión de lo que soportan sin problemas, y para matar a otros por el aumento de lo que ya no podían soportar.

---

[14] Véase el excelente comentario de este autor de G. Lagarrigue, *Salvien de Marseille, Œuvres,* París, 1975, *passim;* M. Pellegrino, *Salviano di Marsiglia,* Roma, pág. 194; R. Thouvenot, «Salvien et la ruinie de l'Empire romain», *M.A.H.,* núm. 38, págs. 145 ss.

Esta solución levanta a unos injustamente y asesina a los otros también injustamente. Para unos es una recompensa criminal y para otros un veneno igualmente criminal. Denunciamos, por tanto, que ninguna actitud es más criminal que la de los ricos, que encuentran su salvación en la muerte de los pobres. No hay mayor desgracia que la suerte de los pobres, que mueren por lo que se ha dado como salvación de la comunidad.

En este párrafo señala magistralmente Salviano de Marsella uno de los grandes cánceres de la sociedad del Bajo Imperio. Las contribuciones las pagaban sólo los pobres; prácticamente se veían libres de ellas las clases superiores.

En el libro siguiente (5.4.17) vuelve al tema de lo escandoloso de los impuestos, afirmando:

¿Cómo calificar el crimen, la crueldad derivada de esta impiedad: desconocida entre los bárbaros y familiar a los romanos? La recaudación de los impuestos permite a los romanos arruinarse recíprocamente. A decir verdad, no recíprocamente, sería más soportable si cada uno padeciera lo que hace sufrir al prójimo. Lo más grave es que la mayoría tiene sus bienes confiscados por unos hombres, que consideran la recaudación pública de los impuestos como una presa que les pertenece, que hacen de los títulos de la deuda fiscal una fuente de provecho personal. No sólo lo hacen los grandes, sino los subalternos mas ínfimos. No se trata sólo de los jueces, sinó también de sus subordinados.

5.4.19: Qué son, no voy a decir las ciudades, sino los municipios y las aldeas y los curiales, sino otros tiranos públicos. Además, se glorían del nombre de tiranos, porque les parece más poderoso y honrrado. Es típico de los ladrones, felicitarse y enorgullecerse, si pasan por ser más feroces de lo que lo sean en realidad. ¿Qué lugar hay, como dije, donde los principales ciudadanos no devoren las entrañas de las viudas y de los huérfanos, e incluso de todos los santos? Estos últimos son tratados como las viudas y los huérfanos, o bien porque no quieren defenderse por celo de lo que profesan, o por no poder a causa de su inocencia y de su humildad. Ninguno está seguro. Nadie, salvo los grandes, está libre de este latrocinio devastador, sino los que son semejantes a los mismos ladrones.

Se ha llegado a una situación tal y a un crimen que nadie puede librarse, sino los malvados.

5.5.19: Cuando tantas personas arruinan a los buenos, hay quizás algunos que en semejante latrocinio, presten ayuda, que, según la Escritura, arranquen al pobre y a la viuda de las manos del peca-

dor. Nadie hace el bien, ni siquiera uno. Yo, diría, casi uno sólo, porque es tal la falta de gentes honestas, que casi parecen ser sólo una persona. ¿Quién presta o socorre a los oprimidos, y a los que sufren, cuando los sacerdotes del Señor, no se atreven a resistir a la violencia de los malvados?

En estos párrafos insiste Salviano en que el peso de la recaudación de contribuciones recae sobre los pobres y no sobre los ricos.

A los pobres, por no pagar los tributos, se les confiscan los bienes, que en este caso eran tierras. Había gentes que vivían de la confiscación de las tierras de los que no podían pagar los impuestos. Esto sucedía en las ciudades, en los municipios y en las aldeas, donde los curiales no eran sino tiranos, de lo que se enorgullecían. Lo hacían los ciudadanos principales de las ciudades. Incluso tampoco respetaban ni siquiera a los religiosos, a pesar de que la Iglesia, desde Constantino, estaba libre de impuestos. Era un número muy bajo de personas el que se oponía a estos crímenes, ni siquiera los mismos sacerdotes. En el párrafo siguiente arremete el escritor galo contra el silencio en este problema de los sacerdotes; ya en su libro *A la Iglesia* (4.50), Salviano se había referido al silencio culpable de los ministros de la Iglesia. En el mismo tratado *De gubernatione Dei* (3.9.46-49), se queja el escritor de la deplorable situación de la Iglesia. La situación del episcopado en la mitad del siglo V no debía ser diferente, seguramente, de lo descrito por Eusebio *(HE.* 8.1-8) un siglo antes.

Los pobres que no podían pagar las contribuciones veían venderse sus fincas por los cobradores de los impuestos llamados *exactores (CT.* XI.7-4, del año 327; XI.9-12, años 332 y 337).

Los emperadores lucharon a través de la legislación contra la injusticia en la adscripción de todos los ciudadanos a las cargas tributarias *(CT.* XII.20, año 385; XII.26, año 399; XI.13), sin conseguir nada práctico, como afirman Salviano y otros autores. También frenaron con su legislación los emperadores la rapacidad de los recaudadores de contribuciones, con resultado igualmente negativo *(CT.* IX.40-14, año 385; XI.4-1, año 372; XI.7-20, año 412; XIII.11-11, año 406).

Los curiales estaban encargados de la recaudación de las contribuciones, y salían fiadores con su patrimonio de esta recaudación, por lo que muchos procuradores eludían el cargo, que era una verdadera carga y que les podía arruinar. Algunas leyes obligaban a ser curiales, a permanecer en sus cargos *(CT.* XII.18-2); una segunda de los emperadores Valentiniano y Valente, promulgadas entre los años 369 y 377, se refería a los que, evitando los cargos de la ciudad se refugian en los de-

siertos, y bajo pretexto de religión, se incorporan a los monjes. Se ordena que sean obligados a desempeñar los cargos y que sean privados de su patrimonio, que en caso contrario, irá a parar a manos de los que desempeñen en su lugar los cargos de los servicios públicos *(CT.* XII.1-63). El edicto de Arcadio y Honorio del 396 remacha lo anterior legislado y prohíbe que los curiales se marchen a vivir al campo. Sus fincas irán en este caso a parar al fisco *(CT.* XII.18-2)

Los poderosos oprimían todo lo que podían a los curiales, que estaban protegidos por las leyes imperiales *(CT.* XII.1-173, año 410).

Otros autores contemporáneos de Salviano, también galos, y en este caso ricos terratenientes, como Sidonio Apolinar *(Ep.* 5.7), denuncian la falta de humanidad y de justicia de los magistrados romanos.

A continuación, Salviano aborda el mismo tema que ya fue tratado pocos años antes por Orosio: la huida a las tierras bárbaras para evitar el pagar los impuestos:

> 5.5.21: Durante este tiempo, los pobres se arruinan las viudas gimen, los huérfanos son saqueados, aunque la mayoría de entre ellos proceden de familias conocidas y han recibido buena educación se fugan a los bárbaros por no perecer bajo los golpes del castigo público (las contribuciones). Buscan, sin duda, entre los bárbaros la humanidad de los romanos, porque no pueden soportar entre los romanos la inhumanidad de los bárbaros. Aunque a las gentes, a los que se acogen, se diferencian por la religión, por la lengua, y por así decirlo, por el olor fétido, que exhalan el cuerpo y los vestidos de los bárbaros, prefieren soportar entre ellos la diferencia de costumbres que entre los romanos la injusticia cruel.
>
> 5.5.22: Por ello emigran o a los godos, o a los bagaudas, o a otros bárbaros, que dominan por todos los sitios, y no se arrepienten de haber emigrado. Prefieren vivir en libertad bajo una apariencia de esclavitud que ser esclavos, bajo apariencia de libertad.
>
> De este modo el título de ciudadano romano, antaño tan estimado, y comprado tan caro, ahora es despreciado y evitado se le considera no sólo vil, sino abominable.
>
> 5.5.23: ¿Qué prueba mayor de la injusticia romana que ver a numerosos ciudadanos honrados y nobles, a los que el derecho de ciudadanía les debía servir de esplendor honor sumo, impelidos por la crueldad de la iniquidad romana, a no querer ser más tiempo ciudadanos romanos? Los que no se refugian entre los bárbaros son obligados también a ser bárbaros. Esto sucede entre los hispanos, entre una parte no despreciable de los galos, y finalmente en todo el mundo romano, al que la injusticia romana ha obligado a no querer ser ciudadanos romanos.

En estos párrafos se señala claramente que la ruina por la recaudación de los impuestos, distribuidos injustamente no sólo amenazaba a los estratos más ínfimos de la sociedad, sino incluso a gentes de buenas familias. Un caso de éstos es el del médico Eudoxio, que se exilió por culpa de los impuestos *(Chron.* a 452), o el rico comerciante de Viminacium, en el Danubio, que encontró Prisco en la corte de Atila, el año 448 *(FHG.* IV, 1851, págs. 86-87), que afirmó que «las condiciones de existencia entre los romanos son más penosas en la paz que los males de la guerra, no sólo porque la percepción de los impuestos es muy dura de soportar».

El título de ciudadano romano no se cotizaba ya.

Menciona Salviano entre los lugares de refugio a los bagaudas, que se han identificado por algunos autores, como C. Sánchez Albornoz, Orlandis, García Iglesias y Sayas[15], con los vascones. Se trataba de un movimiento de colonos arruinados y de esclavos fugitivos, que azotó el sur de la Galia y el valle medio del Ebro, tierra típica de latifundios.

En el año 441 (Hyd. *Chron.* 125), se envió a *Asturius, dux utriusquae militae* a la provincia Tarraconense. No debió conseguir mucho, pues en el año 443, se mandó a su yerno, el poeta hispano Flavio Merobaudes, que venció a los bagaudas en Araceli (Navarra), región también de latifundios, en Liédena, Ramalete.

Los bagaudas no fueron vencidos tan fácilmente pues en el año 449 (Hyd. *Chron.* 141) aparecen mandados por Basilio. Asesinaron a federados refugiados en la iglesia de Tarazona, y al propio obispo de nombre León, lo que indica que el alto clero se había puesto de parte de los latifundistas.

Todavía en el año 454 el hermano del rey visigodo Teodorico, federado de los romanos, se vio obligado a luchar contra los bagaudas de la Tarraconense (Hyd. *Chron.* 158) que luchaban a la desesperada como hombres arruinados.

Salviano señala las causas profundas del movimiento bagáudico:

---

[15] A. Barbero y M. Vigil, *op. cit.*, págs. 34 ss.; E. A. Thompson, «Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain», *Past and Present,* núm. 2, 1952, págs. 12 ss. G. Bravo, «Acta bagaúdica (1): Sobre quiénes eran "bagaudas" y su posible identificación en los textos tardíos», *Gerión,* 2, 1984, págs. 251 ss.; J. C. Sánchez León, *Les sources de l'histoire des Bagaudes,* Traduction et Commetaire, París, 1996; *Id., Los Bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revuelltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio,* Jaén, 1996; J. J. Sayas, *Los vascos en la Antigüedad,* Madrid, 1994, págs. 369 ss.

5.6.24.: Los bagaudas, expoliados, oprimidos, asesinados por jueces malvados y crueles, después de haber perdido el derecho a la sociedad romana, han perdido el nombre romano. No se les puede echar en cara su infortunio. Les reprochamos un nombre que alude a su desgracia, un nombre del cual nosotros hemos sido los autores. ¡Los llamamos rebeldes, perdidos y les hemos impelido a ser criminales!

5.6.25: Se han hecho bagaudas por nuestras injusticias, por la perversidad de los jueces, por las confiscaciones y las rapiñas de los que recaudan las contribuciones, en provecho de su propio bolsillo, y que hacen un provecho personal de la recaudación de tributos. Al igual que las bestias feroces, no gobiernan a los que se les ha confiado, sino que los devoran. No contentos de expoliar a sus semejantes, como hacen la mayoría de los ladrones, se alimentan, por así decirlo, de sus heridas y de su sangre.

5.6.26: De este modo sucede que hombres estrangulados y muertos por jueces ladrones, comienzan a ser casi bárbaros, porque no se les permite ser romanos.

Salviano, en este párrafo, echa toda la culpa de este movimiento de campesinos arruinados a la sociedad en que viven y puntualiza que ello se debe a la ruina infligida por los impuestos, lo que repite más adelante en 5.6.28: «Se prefiere al enemigo, que al recaudador de impuestos.» Habla de la violencia de los impuestos. Las frases de Salviano son extremadamente duras, habla de recaudadores ladrones, de expoliar, oprimir y asesinar. Las frases son cortas y tajantes, sencillas y no admiten matices.

El obispo Germán de Auxerre, después de su segundo viaje a Bretaña, que se sitúa hacia 445-446, fue requerido por una legación del *Tractus Armonicanus*, que comprendía la extensa región entre las desembocaduras del Garona y del Seine, las actuales provincias de Poitou, Bretaña, Anjou y Normandía, para que impidiera que el rey de los alanos, de nombre Goar, al servicio de Aetius, arrasara con su huestes el territorio ocupado por los bagaudas. Logró el obispo la paz con el monarca alano con la condición de que la paz, que habían ambos acordado, fuera solicitada también al emperador o a Aetius (Const. *VG.* 6.28), lo que motivó un viaje del obispo a la corte de Rávena, donde se encontraba el emperador, Germán hubiera logrado su cometido, si la perfidia de Tibatto no hubiera llevado al noble e indisciplinado pueblo a su pasada revuelta (Const. *VG.* 7.40).

La visión que de este movimiento da Orosio es diametralmente opuesta. Orosio (7.25.2) pertenecía a la aristocracia hispana y alude con términos despectivos a tumultos perniciosos, a bandas de campesinos, al imperio de los habitantes del campo y a confuso pelotón.

Nunca calando, al revés de Salviano de Marsella, en las causas profundas de la revuelta, que ya estalló a finales del siglo III en la Galia.

Todavía en el mismo libro de su *De gubernatione Dei,* trató detenidamente Salviano del tema de los impuestos, insistiendo en la repartición injusta de los contribuciones, que pesa sobre los más débiles, y más allá de sus posibilidades.

«Los pobres pagan como ricos y conocen la indigencia de los mendigos.» Afirma también que los ricos inventan impuestos suplementarios que pagan los pobres.

Pasa el escritor galo (5.6.28-35) a dar algunos datos interesantes sobre la recaudación, como que frecuentemente llegan unos enviados. llamados epistularios, que son mandados por los más altos dignatarios, con cartas dirigidas a personajes ilustres, pidiendo nuevos presentes. «Los poderosos deciden, los pobres pagan, los ricos no pagan.» Estos impuestos eran motivados por victorias sobre los enemigos, por paces firmadas, etc. Se llamaban *sportulae,* y las leyes las prohibían *(CT.* VIII.11.1-5, de los años 364-389).

Insiste Salviano en que los ricos deben contribuir igualmente que los pobres, que ignoran por qué hay que pagar; si hay disminución de impuestos, sólo se benefician los ricos. Estos descuentos, al parecer, eran frecuentes *(CT.* XII.1-173, año 410).

A continuación alude al tema del patronato[16] *(CT.* V, VI.38-45): «Los pobres se entregan a los poderosos para recibir socorro y protección. Se someten sin condiciones, pasan a depender de ellos.»

Salviano no ve nada malo en ello, si no se hace por interés de los ricos, que de este modo los saquean y los hacen más infelices aún si cabe. Para que los padres sean protegidos, los hijos pierden la herencia. Sobre este punto insiste Salviano, pues es uno de los grandes males del patronato, que es una nueva forma de venta: «El comprador no vende nada y recibe todo. La mayoría de estos pobres y miserables desposeídos de sus pequeños recursos y de sus lotes de tierras, después de perder sus bienes, soportan la paga de unos bienes inexistentes. Los impuestos arruinaban principalmente a los hijos. La única salvación era cultivar las tierras de los poderosos y ser colonos de los ricos. Perdían la libertad y la condición de libres, al estar adscritos a la tierra

---

[16] L. Harmand, *Le patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire,* París, 1957, págs. 550 ss.; A. Marcare, *Il colonato tardoantico nella storiografia moderna (da Fustel de Coulanges ai nostri giorni),* Como, 1988; J. M. Carrié, «Le "colonat" du Bas Empire», *Opus* 1, 1982, págs. 351 ss.; *Id.,* «Un roman des origines: les généalogies du "Colonat du Bas-Empire"», *Opus* 2, 1983, págs. 205 ss.

(CT. IV.23-1, año 400. XI.1-12, año 365. XIII.10-3 año 357. *Cod. Iust.* XI. 48.20-23). Los emperadores intentaron defender a los colonos contra los poderosos *(CT.* XI.24, años 360-415), pero no debieron conseguir mucho. En este aspecto Salviano es tajante: «Los ricos reciben a los patrocinados como a extranjeros, que no les pertenecen, y transforman en esclavos de hecho a hombres libres.»

Salviano es el autor, de entre los autores eclesiásticos, probablemente, que mejor analiza el impacto desastroso de las contribuciones estatales, tal como funcionaron de hecho en el Imperio Romano. El sistema impositivo arruinaba totalmente a las clases bajas, pues apenas pagaban los ricos. Los pobres se sometían al patronato para escapar de su desastrosa situación económica; ello hizo que la diferencia entre esclavos y colonos fuese en la práctica nula. Ni Salviano, ni ningún autor eclesiástico, arremetió contra los tributos como tales, necesarios al Estado romano y más en una época de crisis, sino a su mala distribución.

A pesar del carácter moralizante de la obra del escritor galo, los datos que da sobre el sistema de recaudación de tributos y sus funestas consecuencias, coinciden con lo que se deduce de otras fuentes contemporáneas. Dos cartas de Teodorico el Grande escritas entre los años 523-526, dirigidas a los gobernadores de Hispania, Ampelio y Livirito (Cass. *Ver.* 5.35-39), indican algunas corruptelas, que se habían introducido en la recaudación de los tributos. La primera carta trata del aprovisionamiento de la ciudad de Roma, con la producción agrícola hispana, procedente de la recaudación de las contribuciones como en tiempos de los emperadores; *antiquum vectigal* es la frase empleada. Los cereales con gran abuso se vendían en África y no iban a parar a Roma. Precisamente Símmaco, *praefectus Urbi*, escribe al emperador Teodosio sobre el aprovisionamiento de Roma, con cereales procedentes de la recaudación de tributos de Hispania (Symm. *Relat.* 37.40-4 ss.). Dos decretos, uno de 8 de marzo del 324 *(CT.* XIII.5-4), el segundo de los años 333-336 *(CT.* XIII.5-8), mandan que a los naviculários hispanos, que llevaban cargas procedentes del fisco a Roma, no se les ordene otros cometidos. En la segunda carta se censura el hecho de que para el impuesto territorial, pagado en productos, los funcionarios estatales utilizaban pesos demasiado grandes. El rey legisló que los pesos que se usaran llegaran de Roma y que fueran reglamentarios. En las fincas del patrimonio real, los administradores aumentaban a su antojo la renta que pagaban los colonos y arruinaban a los colonos, que pagaban más de lo que las fincas producían, idea también expresada por Salviano. Teodorico mandó que se ajustase la renta a la producción.

Ordenó, igualmente, regular la importación de productos de fuera del país y los fraudes de las aduanas, que se arrendaban cada tres años. El rey intentó corregir los fraudes de los arrendatarios.

Los recaudadores de las contribuciones aumentaban a su gusto los impuestos territoriales y robaban al erario. Teodorico legisló normas para la exacción de impuestos y que la recaudación se ingrese íntegra en la caja del Estado.

Los «vílicos», que eran los gerentes de las fincas, tanto estatales. como de los particulares, fueron suprimidos por Teodorico, porque arruinaban a los campesinos con un tributo indebido bajo pretexto de defenderlos. Idéntico abuso denuncia Salviano. Un dato importante es que la principal fuente de ingresos para el erario provenían de las fincas del patrimonio real, que se ignora dónde se encontraban.

La Iglesia y la recaudación de los tributos en Hispania

Algunos otros datos sobre la recaudación de impuestos en Hispania es posible espigar en autores eclesiásticos de época visigoda, pero que remontan a situaciones del Bajo Imperio, como el documento llamado «del Fisco de Barcelona», que se conserva al final de las actas del primer concilio de Barcelona, celebrado en el año 540. Está dirigido a Artemio, obispo, y a todos los obispos que contribuyen al fisco en la ciudad de Barcelona.

Ha sido últimamente bien estudiado por M. A. Barbero y M. Vigil[17]. En él se indica que se solicitó la aprobación en nombre de los territorios, que estaban bajo la administración de los obispos, habiendo sido elegidos para el cargo de numerarios en la ciudad de Barcelona, por designación del señor e hijo de Escipión, conde del patrimonio. Se decreta que los obispos exijan al pueblo, por cada modio legítimo, nueve silicuas y una más por el trabajo de ellos.

Precisamente Hispania ha dado una medida de éstas, llamada modio, hallada en Ponte Puñide, en la provincia de La Coruña. Su capacidad es de diez kilogramos. Se mencionan en el los tres emperadores corregentes, Valentiniano, Valente y Graciano, lo que fecha la pieza entre los años 367 a 375, y al *vicarius Hispaniarum,* de nombre Mario Antemio, que lo fue entre los años 369 y 370, lo que proporciona una fecha más corta para la fabricación del modio. La inscripción recoge

[17] *Op. cit.,* págs. 112 ss.

también los nombres de dos *principales,* llamados Potamio y Quentiano, que serían *primi curiarum,* encargados de la vigilancia de los pesos y de las medidas, etc. Con ocasión de publicar esta pieza, A. D'Ors[18], recuerda una serie de leyes emitidas por los emperadores para frenar los abusos de los recaudadores, que no debieron surtir efecto, ya que la legislación vuelve a aludir frecuentemente a ellas, y también la segunda carta ya mencionada de Teodorico *(CT.* XII.6-19) como: in «singulis stationibus et mensurae et pondera publice collocentur, ut fraudare cupientibus fraudandi alimant potestatem», debida a Valentiniano, Valente y Graciano, del año 383, o la del año 386 de Valentiniano II, Teodosio y Arcadio *(CT.* XII.6-21): «modios aeneos seu lapideos cum sextariis atque ponderibus per mansiones singulas que civitates iussimus collocari, ut unusquisque tributarius sub oculis constitutis rerum omnium modis sciat quid debear susceptoribus dare, ita ut, si quis susceptorum conditorum modiorum sextariorumque vel ponderum norman putaverit excedendam, poenam se sciat competentem esse subiturum». De Honorio y Teodosio *(CT.* XI.8-3) que dice: «deploratione didicimus ut maioribus subiectis mensuris atque ponderibus gravi possessor damno quatiatur», que es precisamente lo que quiere corregir Teodorico. Valentiniano ordenó poner un modio en público (Suidas, voz *Manaim).* El prefecto de Roma Pretextato, según Ammiano Marcelino (27.9), «pondera per regiones instituit universas, cum aviditati multorum ex libidine trutinas componentium ocurri nequiret». Probablemente la ley del modio hispano es del año 367 en sus finales o de comienzos del siguiente y Antemio la habría aplicado en Hispania el 369. Un decreto de los mismos emperadores de fecha del 14 de mayo del 369 dirigido también al mismo Antemio habla asimismo sobre las revisiones del Estado en las provincias *(CT.* XII.26-1). Ambos documentos, este decreto y el modio, prueban un interés grande, por todo lo referente a las contribuciones, por parte de las autoridades en estos años.

A. D'Ors recuerda que al cuidado de las medidas públicas, se unía el de los hórreos públicos, donde se almacenaba el cereal recaudado por el fisco. El año 387 el *procurator* Tiberiano *(CIL.* II, *Supl.* 6340), mandó construir un hórreo en *Oretum,* quizás el que es objeto de donación en *CIL.* II, 2129, y el dedicado al *Genio Tutelae (CIL.*II, 2991).

Como señalan acertadamente M. A. Barbero y M. Vigil[19]: «La eva-

---

[18] *Epigrafía jurídica de la España romana,* Madrid, 1953, págs. 65 ss.
[19] *Op. cit.,* pág. 113.

luación se hace en silicuas, moneda de plata no acuñada por los visigodos, y que en el sistema monetario de Constantino equivalía a 1/24 del *solidus,* es decir, ocho silicuas por triente. Tendríamos en este documento una *adaeratio* muy alta del trigo y de la cebada, consignada en silicuas, en este momento una moneda de cuenta, que habría que pagar en trientes de oro, única moneda acuñada oficialmente.»

La *adaeratio* es la conversión en moneda de los impuestos recogidos en especie, en la que el Estado romano estaba muy interesado. Con el tiempo se extendió la práctica de exigir los impuestos en oro, con una evaluación frecuentemente muy elevada.

Teodosio II prohibió que se pagaran los impuestos en bronce[20]. Esta medida perjudicaba enormemente a las clases bajas. Ya en tiempos del emperador Valentiniano se había generalizado la *adaeratio* en oro. El Estado también necesitaba recaudar tributos en especie, pero obligaba a los productores a venderlos a bajo precio por medio de la *coemptio.*

El problema del oro en el Bajo Imperio fue grave para los estratos bajos de la sociedad. La innovación de Constantino fue funesta para las masas empobrecidas. Quien no poseía oro no podía pagar las tasas que se calculaban en oro.

El anónimo autor del opúsculo titulado *De rebus bellicis* 2, obra de la segunda mitad del siglo IV, probablemente redactada entre los años del gobierno de Valentiniano y de Valente, indica que desde los tiempos de Constantino el oro desplazó al bronce, para el comercio interior. El origen lo encuentra este autor en el hecho de que grandes cantidades de plata y de piedras preciosas, depositadas en los templos, fueron confiscadas por el Estado, y fueron a parar a las manos de los ricos en detrimento de los pobres, y continúa: «Los pobres, en su aflicción, fueron impelidos a diferentes crímenes, no respetando el derecho, y sin sentimiento de piedad, se vengaron haciendo el mal; pues frecuentemente ocasionaron al Imperio los más graves daños, sa-

---

[20] Sobre la moneda en el Bajo Imperio y su relación con los precios, que perjudicaban las capas bajas de la sociedad, véase J. P. Callu, *Problèmes monétaires du IV siècle. Transformation et conflits au IVème siècle apr.Chr.,* págs. 103 ss.; *Id., Denier et nummus. Les dévaluations á Rome,* vol. II, Roma, 1978, págs. 107 ss.; A. Chastagnol, *L'évolution,* págs. 356 ss.; *Id., Remarques sur les salaires et remunerations au IVème siècle. Les dévaluations,* tomo II, págs. 215 ss.; A. H. M. Jones, *op. cit.,* págs. 650 ss.; E. Frézouls, «Prix, salaires et niveaux de vie, quelques enseignement de l'Edit du maximum», *Ktèma,* 2, 1977, págs. 253 ss.; J. Lafaurie, «Réformes monetaires d'Aurelien et de Diocletien», *R.N.,* 17, 1975, págs. 75 ss.; VV. AA. *L'inflazione nel quarto secolo d.C.,* Roma, 1993.

queando el campo, turbando el orden establecido con sus robos, suscitando odio, favoreciendo a los tiranos.

El anónimo autor aconseja al emperador volver a la austeridad antigua. La política de Constantino, seguida por sus sucesores, de crear una moneda fuerte de oro[21], haciendo grandes emisiones de ella, aunque también las hizo de plata y cobre, dio por resultado una depreciación del cobre en relación con el oro, lo que motivó en Occidente una depresión económica cada vez mayor, todo ello perjudicó sobremanera a los productores pequeños. Símmaco, en el año 384 *(Relat.* 29), informó sobre las consecuencias funestas del alza del precio del oro en las corporaciones de los cambistas. Un edicto del año 445, promulgado por Valentiniano III *(Nov.* 16), da datos interesantes, como que los sólidos de los emperadores anteriores son rechazados por los compradores, o se les da un valor menor, lo que se castigaba con penas de muerte y de diez libras de oro de multa pagadas al prefecto de la ciudad y a sus oficiales, si alguno contraviene esta decisión.

Sin embargo, es totalmente cierta la afirmación de S. Mazzarino[22]: «La crisis del Imperio se expresa no en la falta de oro y de plata, sino en la tremenda tasación y en el peso desmedido que aplastaba a los trabajadores.»

Señala el documento «del Fisco de Barcelona» que todo debe ser exigido por los obispos y por sus ayudantes y agentes *(auditores atque agentes).* También recuerda que no se pida más de lo justo, lo que ya se ha visto que era un abuso frecuente. Termina el documento ordenando que se conforme todo con esta declaración, y si alguno se descuidare en entregar al obispo lo que conviene, pague su parte fiscal, y que en el caso de que se haya introducido alguna corruptela, pidiendo algo más de lo establecido, se debe ordenar que se restituya lo injustamente quitado.

En este documento aparecen los obispos totalmente vinculados con la recaudación de contribuciones. Los obispos, en general, estaban muy vinculados con el Estado y con las clases altas, lo que explica que al llegar los vándalos a África, los bienes de la Iglesia pasaran a la iglesia arriana[23].

---

[21] Quien no poseía oro no podía pagar ni siquiera las tasas calculadas en oro. Por todo el Imperio las masas campesinas se sintieron aplastadas bajo el peso de la nueva economía, según S. Mazzarino *(El fin del Mundo antiguo,* México, 1961, pág. 166).

[22] *El fin del Mundo Antiguo,* pág. 171, *passim.*

[23] Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique,* París, 1955, pág. 226, n. 5.

La presión fiscal en Oriente

Tres autores dan datos importantes sobre la presión fiscal en Oriente, dos de ellos son cristianos, Basilio de Cesarea y Juan Crisóstomo, y uno pagano, Libanio. Los dos últimos se refieren a Siria, el primero a Capadocia[24].

Basilio, obispo de Cesarea, en el centro de Anatolia, en sus cartas, alude repetidas veces a la recaudación de contribuciones como a problema grave.

Basilio, en su carta 21, escrita al sofista Leoncio, a finales del año 368 o a los comienzos del 369, menciona que se obligaba a pagar el cuádruple a los morosos y se recurría a la tortura para arrancar a las víctimas declaraciones exageradas y más alla de sus posibilidades por los recaudadores. Se queja el obispo *(Ep.* 36) de que a un sacerdote se le mantengan los impuestos. Durante su episcopado escribe a un censor para que los monjes (284) se vean libres de los impuestos, lo que indica que también a ellos se les obligaba a contribuir. En la carta siguiente (36) se lamenta igualmente de estar sometidos los monjes a los impuestos y a los recaudadores, mencionados en la carta 74, 3, del año 371. En el año siguiente se dirige a un censor en favor de un amigo que se había visto obligado a abandonar una propiedad a causa de la gran cantidad de tributos.

Este mismo año 372 en la carta 85 se refiere Basilio a que continuamente hay reuniones de protesta por la percepción de los impuestos públicos, y a que el juramento no sea exigido a los campesinos por los recaudadores. Se trata de falsos juramentos sobre la recaudación de cosechas, para recaudar más impuestos. En carta del 372 (97.1), también dirigida a Eusebio, obispo de Samosata, en el norte de Siria, alude a la percepción de impuestos en Nacianzo.

Este mismo año en carta al prefecto Modesto (104), recuerda que

---

[24] Sobre la sociedad en el Oriente, véase además de los libros ya citados, que son fundamentales, de A. González Blanco y de R. Teja: Y. Courtonne, *Un témoin du IVe siècle oriental, Saint-Basile et son temps d'après sa correspondence,* París, 1973. Sobre todo el capítulo «Le défenseur des faibles».

E. Pattagean, *Pauvreté sociale à Byzance, IVème siècle,* París, La Haya, 1997; P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVème siècle,* París, 1955; J. Liebeschnetz, *Antioch: City and Municipal Administration in the Later Roman Empire,* Oxford, 1972; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces,* Oxford, 1971; A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne,* París, 1959.

los sacerdotes y diáconos estaban libres de impuestos *(CT.* VI.2-34), y que los que deben hacer el censo los han inscrito sin hacer caso de los decretos, salvo a algunos que están exentos de impuestos[25] por la edad. Basilio pide que se mantenga el privilegio y que los obispos puedan recordar la inmunidad de impuestos a los que ejercen el sagrado ministerio. No todos los clérigos debían gozar de este privilegio. El tema de los impuestos aflora continuamente en la correspondencia de Basilio, lo que indica que era un problema grave. Frecuentemente gestiona con las autoridades el que los magistrados no se excedan en la recaudación de ellos. Así en el mismo año 372 se dirige (110) nuevamente al prefecto Modesto, para que ordene que el impuesto del hierro sea soportable, lo que indica que se pedía más de lo que producían las minas a los habitantes de Tauro, país productor de hierro, para que no fueran definitivamente aplastados por contribuciones y sigan trabajando mucho tiempo aún para utilidad pública. En este mismo año trata en una epístola (88), dirigida a un personaje desconocido, del impuesto en oro, que pagaban las provincias de Oriente para la compra del traje militar, al igual que otras regiones *(CT.* VII.6-3). Quedaba sin pagar aún una pequeña suma y pide una prórroga para entregarla, de modo que hubiera tiempo de comunicárselo a los magistrados, que se encontraban ausentes de la ciudad. La recaudación de impuestos era tan onerosa que en una carta del citado Eusebio (208) califica de persecución, al igual que en una segunda dirigida al ya mencionado prefecto Modesto (281), en favor de su amigo Eladio, primer magistrado de la ciudad. Otra vez (285) llama a la recaudación del tributo «hidra de múltiples cabezas».

Basilio no duda en acudir a las supremas magistraturas civiles, superiores al cargo de prefecto o censor, como al *comes rerum privatarum* quien administraba la fortuna privada del emperador, en caso de contribuciones especiales, como una contribución de caballos (303), que consideraba injusta. Ya se ha aludido en páginas anteriores a las aportaciones obligatorias en Hispania de vestidos y de caballos. A ella alude la segunda carta de Teodorico, prohibiendo que se soliciten más caballos de los necesarios.

Basilio, pues, está muy preocupado por la recaudación de contribuciones, en su territorio de Capadocia, aunque a él, directamente, como obispo, no le atañe, ni a los miembros de la Iglesia como sacerdotes y monjes, con lo que indica que los recaudadores olvidaban,

---

[25] Sobre la política fiscal con respecto a los clérigos, véase R. Teja, *op. cit.*, págs. 56 ss., con datos de otros capadocios. Sobre la presión fiscal en el campo, págs. 48 ss.

siempre que podían, ciertos privilegios fiscales, de que gozaban los clérigos.

Las corruptelas que se mencionan en estas cartas eran las mismas que las ya señaladas en Occidente, y sus funestas consecuencias idénticas.

En la *Vida de Simeón Estilita,* escrita por un alumno suyo, de nombre Antonio[26], se hace afirmar a un campesino delante del pueblo que con sus ingresos hace tres partes: una para distribuirlo entre los pobres, la segunda para entregarlo al fisco, y la tercera para cubrir sus gastos.

Antioquía

Juliano escribió un discurso llamado el *Misopogon* en el mes de febrero del 363, donde habla de las causas del conflicto entre el emperador y los habitantes de Antioquía. En él da dos datos interesantes sobre tributos.

> 370 d: Creo que dijisteis que había 3.000 lotes de tierra sin cultivar, y me pedísteis tomarlos, y después de cogerlos, os lo repartisteis entre todos los que no los necesitaban. Eso quedó claro una vez examinado. Quitándoselo a los injustos propietarios y sin preocuparse para nada de sus propiedades anteriores, que detentaban sin impuestos, y que hubieran debido ser especialmente gravadas, les impone los servicios públicos más pesados de la ciudad. Y ahora los que crían caballos, para vuestros concursos anuales, disfrutan sin impuestos cerca de 3.000 lotes de tierra, gracias a la posesión y administración de su tío homónimo y a mi liberalidad; al castigar de esta manera a los malvados y ladrones es natural que os parezca que trastorno de arriba abajo el universo. (Traducción de J. García Blanco.)

Los ricos terratenientes sin pagar arrendamiento alguno ocuparon los 3.000 lotes de tierra a título enfitéutico, con exención de impuestos, pero con la obligación de cultivarlos. Se dedicaban a la cría de caballos, Juliano se enfrentó con estas medidas a los habitantes de Antioquía *(Misop.* 350), principalmente a los comerciantes, al impedirles vender sus mercancías al precio que quisieran. Los comerciantes acu-

[26] R. Teja, *op. cit.,* págs. 162 ss.

saban a los terratenientes que se enemistaron con el emperador, que les obligaba a ser justos.

Las tierras comunales se encontraban en manos de unos pocos dueños. San Juan Crisóstomo en la homilía 64.4, de San Mateo, pronunciada en Antioquía el año 390 probablemente, enumera el patrimonio de uno de estos ricos: «Tú me hablarás de tantas huertas de tierra, de diez, de veinte, de más de veinte casas, de otros tantos baños, de mil esclavos, de dos mil, si te parece, de coches forrados de oro y plata...»El mejor comentario a este texto son las lujosas villas de los alrededores, decoradas con excelentes mosaicos. M. Rostovzeff[27], calcula que estos ricos eran el 10 por 100 de la población de Antioquía. El cálculo está sacado de la homilía 66.3 sobre San Mateo predicada por Crisóstomo, donde se afirma que los muy ricos son pocos, pero los que a éstos siguen en riqueza son muchos, y los pobres, a su vez, muy inferiores en número a éstos.

Añade que la renta de la Iglesia no llegaba a la de uno de esos grandes opulentos, ni aun de los no muy ricos. La Iglesia socorría diariamente a 3.000 personas.

En otra homilía (61.3), descubre el santo las relaciones entre los ricos latifundistas y los colonos:

> 3. Mas dejemos, si os place, a éstos y pasemos a otros que son, al parecer, más justos. ¿Quiénes son, pues, éstos? Los que poseen los campos y sacan de la tierra su riqueza. ¿Y puede haber nada más inicuo que esos nombres? Si se examina cómo tratan a los míseros y trabajadores labradores, se verá que son más crueles que unos bárbaros. A los que están consumidos de hambre y se pasan la vida trabajando, les imponen exacciones continuas e insoportables y les obligan a los más penosos trabajos. Sus cuerpos son como de asnos o de mulos o, por mejor decir, como de piedra, sin concederles un momento de respiro. Produzca o no produzca la tierra, los oprimen lo mismo, sin perdonarlos por ningún concepto. ¡Miserable espectáculo! Después de trabajar todo el invierno, después de consumirse al hielo y a las lluvias y a las vigilias, tienen que retirarse con las manos vacías y encima cargados de deudas. Y más que por este hambre, más que por este naufragio, temen y tiemblan los infortunados ante las torturas de los administradores, las compariciones ante los tribunales, las cuentas que se les piden, los suplicios a que se los conduce, las cargas inexorables que se les imponen. ¿Quién

[27] *Historia social y económica del Imperio Romano,* tomo II, Madrid, 1937, pág. 14; G. Downey, *A History of Antioch in Syria,* Princeton, 1961.

dirá los negocios que con ellos se emprenden, los viles tráficos a que se los somete, llenando sus amos lagares y graneros a costa del trabajo y sudor de aquellos infelices, mientras a ellos no se les consiente llevar a su casa ni una mínima parte? Todo el fruto tiene que ir a llenar sus toneles de iniquidad, y sólo unas míseras monedas le tiran por ello al trabajador. Luego inventan nuevos géneros de usura, no permitidos ni por leyes de los gentiles, y componen letras de préstamos que son una pura maldición. Porque ya no se contentan con la centésima mensual (=12 por 100), sino que los fuerzan a pagar un interés del 50 por 100. Y eso cuando el infeliz de quien lo exigen tiene mujer y ha de alimentar a sus hijos, y es hombre pobre, y con su propio trabajo les ha llenado eras y lagares. Mas ellos nada de esto consideran. (Traducción de D. Ruiz Bueno.)

Enumera aquí San Juan Crisóstomo los males de los colonos; la miseria que llega al hombre, el trabajo duro y prácticamente improductivo y los elevados pagos, recogidos de forma despiadada por los procuradores de los propietarios. Las obligaciones de los campesinos eran de carácter privado. El arma que utilizaban los terratenientes para presionar, eran los préstamos, con intereses elevados, muy superiores a lo permitido por la ley. En los viñedos trabajaban los campesinos a jornal. Menciona expresamente Crisóstomo las torturas y los tribunales adonde eran llevados los campesinos que no pagaban, que eran los que llevaban el peso de los impuestos, como afirma Sócrates, abogado de Constantinopla, en su *Historia Eclesiástica* (V.4).

Algunas de estas calamidades han aparecido mencionadas ya en el Occidente del Imperio, lo que demuestra que la situación desastrosa del campesinado era la misma en todas partes, pero en Antioquía se añade algún dato más, como la usura ilegal.

La Iglesia condenó siempre la usura. Ya San Cipriano la prohibió en sus *Testimonios a Quirino* (48), apoyado en textos del Antiguo Testamento, obra escrita en torno al año 248. San Gregorio de Nisa, en Anatolia, pronunció un discurso contra los usureros en marzo del año 379. Al parecer el lema ya había sido abordado por San Basilio, lo que indica que era un problema grave del momento, principalmente cuando amplias masas de población yacían en la miseria. Uno de los negocios grandes y escandalosos de los ricos era el prestar el dinero a intereses altos, con lo que la gente baja se entrampaba más aún con ellos. Se trataba de arrendatarios libres. Su situación era aún peor que la de muchos esclavos y la del proletariado urbano, pues era la que soportaba el peso de los impuestos y además los malos tratos de los latifundistas.

El mal de la usura estaba muy extendido en Antioquía, como se deduce de que en las homilías sobre San Mateo vuelve Crisóstomo a hablar frecuentemente del tema *(Math.* 5.5; 5-6). El predicador arremete contra la usura largamente. Indica que los senadores del Imperio la tienen prohibida.

En el Concilio de Elvira (Granada), en la primera década del siglo IV, en el canon XX, se excomulga a los prestamistas, clérigos y laicos, que la practiquen.

Los tributos se pagaban por aldeas, según Sozomeno (5.4).

El odio contra los terratenientes y contra los que les apoyaban, como el alto clero, los obispos, era tan grande entre el campesinado, que el caso del obispo hispano León, asesinado en Tarazona, se repitió también en Oriente (Soz. 8.15).

Según otras fuentes la situación de los campesinos deudores era tan desastrosa que se daban a la fuga, según cuenta Isidoro de Pelusio (1.487), sacerdote egipcio que vivió entre 360-435. La causa de esta huida la indica el *Papiro Ambert,* del 341: «Presumiendo de su riqueza y actuando como tiranos, me sangran en el pago de los impuestos.» Los casos que cuenta la *Historia de los monjes* debían ser frecuentes *(PG.* 1164d).

Un varón, por una deuda de 300 monedas de oro, fue azotado y encarcelado y los hijos asesinados. Su esposa anduvo huyendo, acosada por diferentes sitios. Se refugió en el desierto, donde, después de estar tres días sin comer, se encontró a un flautista[28].

El último teólogo de la escuela antioquena, Teodoreto de Ciro[29], obispo en 433 de esta pequeña ciudad, situada en las proximidades de Antioquía, donde había nacido, fue un hombre cultísimo y mantuvo una numerosa correspondencia, que es una fuente excelente de información para la historia del siglo V. En una de sus cartas *(Corresp. II. Ep.* 42), dirigida al prefecto Constantino, alude a las dificultades fiscales de la ciudad de Cyrrhus, en 446-447. En ella habla el autor de hacer prevalecer las conclusiones de cierta encuesta, que se hizo hacia el año 433, de hacer algunos ahorros a los desgraciados contribuyentes, y también a los curiales locales tan desgraciados, que reclaman lo que ellos mismos no pueden exigir. ¿Quién desconoce los cargos de los impuestos, que abruman las tierras de nuestros compatriotas, cuyo resultado es que numerosos propietarios se han marchado a otros lugares, que otros explotados han huido y que la mayoría de las tierras

---

[28] L. Harmand, *op. cit.*, pág. 455, n. 34.

[29] A. Chastagnol, *Le fin del Monde Antique,* págs. 324 ss.

permanecen abandonadas? A continuación, recoge el autor unos datos muy interesantes, como que la longitud de su territorio era de 40 millas de longitud y otro tanto de anchura. En el había muchas y extensas montañas, desnudas de vegetación, otras cubiertas de árboles no frutales.

La extensión de la comarca era de 50.000 *juga* libres y de 10.000 fiscales. Teodoreto de Ciro afirma que, aunque todo el país fuera productivo, no se podía pagar el impuesto, como se desprende del hecho de que en tiempos de Isidoro, prefecto del pretorio en Oriente, en 435-436, 15.000 *juga* estaban sometidas al impuesto del oro, como los preceptores de la oficina del *comes* no podían soportar el daño... suplicaron al emperador que les descontase 2.500 *juga* improductivos. Se ordenó que la *jugatio* estéril fuera añadida a los desgraciados curiales y que éstos entregasen a cambio una extensión igual. Tanto las tierras libres como las fiscales estaban sometidas a impuesto. Las tierras libres eran las de los particulares, cuyos impuestos ingresaban en la caja del prefecto del pretorio, y las fiscales, los bienes imperiales. En una segunda carta *(Corresp.* II. *Ep.* 43), dirigida a la emperatriz Pulqueria, acusa a un obispo, probablemente Atanasio de Perrhe, de ser un mentiroso, y de ponerse en contra de los intereses de miles de pobres. Indica el autor que a la provincia se le ha concedido un alivio en el pago de los impuestos, no así a Cyrrhus. Insiste en el hecho de que muchos campesinos han abandonado sus tierras, que los desgraciados curiales reclaman el impuesto, y que, no pudiendo soportar esta carga, unos huyen y otros se hacen mendigos.

En una tercera carta del mismo autor *(Corresp.* II. *Ep.* 47), enviada al obispo de Constantinopla, Proclo, se queja de que la ciudad debe pagar un impuesto más pesado que el de todas las ciudades de la provincia, de que cada ciudad ha alcanzado un alivio en el pago, y de que sólo Cyrrhus debe pagar un impuesto de más de 62.000 *juga.*

Teodoreto de Ciro en su *Historia Religiosa* (17), compuesta hacia el año 444, habla de un impuesto de 100 áureos que pagaba la ciudad. Con esta ocasión menciona a los recaudadores curiales que apremiaban a pagar los tributos. A unos los encadenan, a otros los maltratan.

Todos estos datos prueban que la situación entre el campesinado de Oriente no era mejor que la de Occidente, que el peso de este impuesto les gravaba principalmente a ellos, que les arruinaba, que muchos abandonaban sus tierras y que la provincia recibía algún alivio en la recaudación de tributos, no así Cyrrhus.

Las necesidades del Estado, sobre todo por causas de las guerras, eran enormes, como lo demuestra el testimonio de Juan Lydo, que es-

taba bien enterado del asunto, pues pertenecía al *officium* del prefecto del pretorio del Oriente, durante los gobiernos de los emperadores Anastasio I, Justino I, y Justiniano, a partir del año 512. Entre los años 554 y 559, compuso su tratado *Sobre las magistraturas del Estado romano* III.43-45, en el que se recogen estos singulares datos:

> La guerra desgraciada, llevada de modo catastrófico por Basiliscus, gastó 65.000 libras de oro, 700.000 libras de plata, motivó el naufragio del Estado, pues como ni la caja del tesoro, ni la fortuna privada del emperador fueren suficientes para pagar tal suma, todos los recursos de que disponía el ejército se perdieron en esta funesta guerra. Brevemente, despues de esta calamidad, el tesoro no era suficiente para cubrir los gastos, pues se gastaba para las necesidades del Estado las sumas que se esperaban recaudar de los contribuyentes. Tan grandes eran los apuros del tesoro que Zenón obligaba al prefecto a comprar la paz con mucho oro, vigilando el mismo emperador las confiscaciones de los bienes, y dando muerte a los que dirigían el Estado.

Con Anastasio I la situación mejoró, pues «equilibró los gastos reales a los impuestos». Juan Lydo señala en estos párrafos la causa de la bancarrota del Estado, en el hecho de que se gastara por encima de las posibilidades en las guerras, o sea por encima de lo recaudado con los impuestos. Las cifras de los gastos de la guerra impresionaron tanto a los historiadores, que todos recogen las cifras, como indica A. Chastagnol en su bello libro de fuentes, *El fin del Mundo Antiguo*, 335, nota 81. Así, Procopio de Cesarea, en su *Historia de las Guerras*, 4. 1, 6, 1, da 130.000 libras de oro; Cándido, 64.000 libras de oro y 700.000 libras de plata *(FHG.* ed. C. Mulier, tomo IV, pág. 137), Nicéforo Calixto *(HE.* 5.27) 120.000 libras de oro, cifras que son muy parecidas.

El anónimo autor *De rebus bellicis*[30], ya cayó en la cuenta de que las guerras arruinaban al Estado y propuso algunos remedios.

Por el retórico pagano de Antioquía, Libanio, amigo del emperador Juliano, se sabe que la situación era tan desesperada, a causa de la recaudación de los tributos, que se acudía al patrocinio de los militares.

En el *Discurso sobre los patronatos* (hacia el año 390) se lee:

> Hay grandes aldeas, cada una de las cuales pertenece a numerosos propietarios, que se ponen bajo la protección de los soldados de

[30] E. A. Thompson, *A Roman Reformer and Inventor*, Oxford, 1952.

guarnición, no para escapar al mal, sino para estar en condiciones de cometerlo. La recompensa se saca de los productos del suelo: trigo, cebada, frutos de los árboles, o bien consiste en un poco de oro bruto o en una cantidad de oro. Al hacerse de esta manera una muralla con los brazos de los soldados, los donantes de los regalos compran la licencia para hacer todo. Y he aquí que ahora se convierten para sus vecinos en una fuente de males y de dificultades, usurpando sus tierras, arrasando los árboles, dándose al pillaje, degollando los animales, saqueando, refugiándose en sus guaridas...

11. La busca de un patrono no se da sólo en los campos que pertenecen a muchos propietarios, cada uno de los cuales posee una parte de poca extensión, sino también en los que no tienen más que un solo y único dueño. Estos campesinos se concilian igualmente los favores del mercenario, pero en perjuicio de este dueño, porque la remuneración propuesta y los regalos ofrecidos se toman previamente de sus despojos. Pertenecen, sin embargo, estos pueblos a gentes destacadas, a gentes capaces de tender la mano a los malhechores. Porque, según creo, es pensando en el mal que van a cometer, no para escapar a la miseria, para la que los campesinos compran el poder de algunos. De este poder usan ampliamente, y contra sus propios dueños; así cuando éstos les exhortan al trabajo porque la tierra lo exige, les miran con rostro altivo pretextando que no están obligados, que trabajan a su conveniencia, y que no tocarán la tierra a menos que espontáneamente se decidan a ello.

12. Los que primero muestran tal audacia encuentran muy pronto muchos que les siguen e imitan su deplorable ejemplo. Cuando los dueños tratan de denunciarlos a la justicia y acusarlos, encuentran gentes que les defienden, incluso de palabra, y como el demandado es más fuerte que las leyes, el espectáculo es lamentable. ¿Qué voy a decir? Clamores de los cultivadores, arrogancia de lenguaje, multitud de abogados, discusiones, sentencias, procesos ganados triunfalmente. Y así, mientras uno se aleja doblando la cabeza, los otros le persiguen de cualquier manera...

17. Todo esto revela cuántos patrimonios se han conmovido por estas defecciones de los campesinos: pues en el territorio de toda ciudad se encuentran los mismos campesinos, los mismos partidos en busca de un protector, los mismos regalos, los mismos acuerdos, los mismos proyectos, los mismos perjuicios, las mismas explosiones de alegría y las mismas tribulaciones. Emigrando, pues, de otros pueblos —de aquellos donde no encuentran camino para tales violencias—, abandonando mujeres e hijos, son innumerables los que se dejan arrastrar hacia estos poderosos y estas formidables fortalezas con la intención de sacar partido de esta fuerza ilegal. Y cuando por acaso el acusador resulta ser uno de los que rodean al *strategos,* una palabra de este último, como le conviene ocuparse

personalmente del acusado, le hace desaparecer, dejando al acusador apabullado.

18. ¿A quién corresponde poner término a estas evasiones? ¿A quién asegurar sus tierras a los que las han recibido en herencia? Es cosa tuya, emperador. Es de ti de quien hemos de recibir esta merced. Es a ti a quien conviene cortar este mal como sea y curarlo, en lugar de contemplar distraídamente cómo crece el abuso. Desde hace mucho tiempo esta situación ha sido descuidada; interesa, en mi opinión, ponerla fin.

22. ¿Pero, qué hacer, se dirá, si el poseedor del dominio no está a la altura de las necesidades, y se siente la necesidad de una personalidad más poderosa? Que el campesino se dirija a su dueño, su dueño al oficial, y que tú, campesino, sea a tu dueño, y tú, dueño, sea al oficial al que acudas. Tú, campesino, obtendrás así un apoyo y de esto no derivará ningún daño para tu dueño, una vez que se determine el orden de estas relaciones. No se verá ya a los trabajadores de la tierra, que pasan su existencia lejos de las ciudades en compañía de los bueyes, obtener la obediencia y asistencia celosa de los oficiales, en tanto sus dueños no encuentran en éstos más que indiferencia. Y el recibir cualquier cosa de los campesinos dejará de ser considerado por los oficiales como cosa natural, en tanto que si es de los dueños de quienes lo reciben es distinto, aunque sea lo mismo. Pues no es enteramente lo mismo que sean los dueños los que en interés de los trabajadores gratifiquen a los poderosos, que el que lo hagan los trabajadores en contra de sus dueños. En el primer caso, en efecto, se afirma la propiedad en las manos de quienes la poseen; mientras que en el segundo se mina la confianza: es tanto como andar sobre tablones podridos (ed. del texto griego y traducción francesa de L. Harmand, *Libanius).*

En este texto aparece claro que a los militares acudían los desertores de impuestos. Los contribuyentes se ponían bajo la protección del ejército contra el fisco, aunque a los militares incumbía frecuentemente forjar el pago de los impuestos, como afirma L. Harmand[31]: «Los militares a su antojo favorecían o paralizaban la recaudación de los derechos reivindicados por el estado.»

La conclusión de todas estas fuentes sobre los desastrosos efectos de la recaudación de tributos es la expuesta ya hace años por el gran historiador del Bajo Imperio A. H. M. Jones[32]:

---

[31] L. Harmand, *op. cit.*, págs. 448 ss. Este discurso ha sido publicado con excelente comentario por L. Harmand, *Discours sur les patronages,* París, 1955.

[32] A. H. M. Jones, «Over-Taxation and the Decline of the Roman Empire», *The Roman Economy,* págs. 82 ss.

> These conclusions can be only tentative, but the evidence does suggest that over-taxation played a significant role in the decline of the empire. It can ibe established that the taxes rose from Diocletian's time until they absorbed a very high proportion of the yield of the land. It can plausibly be argued that the high rate of tax was the main reason for the abandonment of marginal land and the consequent impoverishment of the empire. It is at any rate probable that it was a major factor in reducing the manpower of the empire, and thereby contributed directly to its military collapse.

Los autores eclesiásticos no se opusieron a la recaudación de las contribuciones, sólo censuraron, las veces que lo hicieron, la mala distribución de los impuestos, que gravaban casi exclusivamente a los estratos inferiores de la población. Ni siquiera autores como Ambrosio de Milán[33], o Juan Crisóstomo, que, al parecer, tienen ideas más avanzadas en lo social, hablaron contra la recaudación de impuestos.

Precisamente la obra cumbre de la oratoria cristiana antigua son las 21 homilías sobre las estatuas pronunciadas por San Juan Crisóstomo en el año 387, con ocasión de que las estatuas del emperador Teodosio y de su familia fueron derribadas y mutiladas, por la multitud, debido a la imposición de un impuesto extraordinario.

Teodosio pensó en arrasar por ello la ciudad, lo que impidió la intervención del obispo Falviano.

[33] J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle,* París, 1933, págs. 338 ss.; S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio,* Roma, 1989.

La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella

Nos ha movido a estudiar en este trabajo —«La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella[1]»— el hecho de que el sacerdote marsellés denunció con mano maestra algunos de los gravísimos problemas que la sociedad romana tuvo planteados al final de la Antigüedad[2], recordando el acertado juicio que sobre su obra formuló uno de los mejores conocedores del Bajo Imperio, E. Stein, juicio que hace suyo recientemente Ste. Croix[3], a saber: que el tratado *De gu-*

---

[1] Véase su autobiografía: P. Sainz Rodríguez, *Testimonios y Recuerdos,* Barcelona, 1978. Varias semblanzas sobre su figura, en H. Santiago y otros, *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez. I, Introducción,* Madrid, 1986.

[2] P. Brown, *The World of Late Antiquity,* Londres, 1971; A. Chastagnol, *La fin du Monde Antique,* París, 1976; *Id., L'évolution politique, sociale et économique du monde romain,* París, 1982; A. Giardina y otros, *Società romana e Impero Tardoantico. I-IV,* Bari, 1986; E. Stein, *Historie du Bas-Empire, I-II,* París, 1968; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602),* Oxford, 1969; S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana,* Roma, 1951; R. Rémondon, *La crise de l'Empire Romain de Marc-Aurèle à Anastase,* París, 1959; J. Vogt, *The Decline of Rome. The Metamorphosis of Ancient Civilisation,* Londres, 1969; G. Walser y Th. Pekary, *Die Krise des Römischen Reiches,* Berlín, 1962; M. A. West, *Das Ende des Kaisertums im Westen des Römischen Reiches,* Gravenhage 1967; W. Seyforth, *Soziale Fragen der spätrömischen Kaiserzeit im Spiegel des Theodosianus,* Berlín, 1963; F. W. Walbank, *The Decline of the Roman Empire in the West,* Londres, 1946; F. Paschoud, *Roma Aeterna. Études sus le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions,* Neuchâtel, 1967; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien,* París, 1972; VV. AA., «Passaggio dal mondo antico al medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno», *Atti dei convegni dei Lincei,* 45, 1980; VV. AA., *Saint Martin et son temps,* Roma, 1961.

[3] *La lucha de clases en el mundo griego antiguo,* Barcelona, 1988, pág. 561. Se usa la edición de las obras de Salviano de G. Lagarrigue, *Salvien de Marseille. Oeuvres,* París, 1971-1975, con

bernatione Dei es la fuente más reveladora sobre la situación interna del Imperio de Occidente, la única que nos permite ver directamente toda la miseria de ese tiempo en su realidad atroz. Salviano de Marsella y Juan Crisóstomo son los eclesiásticos de finales de la Antigüedad más preocupados por los problemas sociales de su época y más avanzados socialmente; a ambos se les ha tildado de «comunistas». La crítica despiadada que hace Salviano de la alta sociedad de su tiempo, sólo es igualada por la de San Jerónimo o Juan Crisóstomo. Para valorar la obra de Salviano como historiador de su tiempo es preciso comparar sus afirmaciones con los datos extraídos de otras fuentes contemporáneas, pues, aunque existían grandes diferencias de carácter económico y social entre la Galia, el Norte de África y el Oriente, había sin embargo entre sus provincias muchos puntos comunes. A Salviano se le ha considerado frecuentemente como exagerado, por el hecho de ser un moralista de tendencia ascética. Sin embargo, la comparación con los datos suministrados por otras fuentes revela que sus afirmaciones sobre la corrupción de la sociedad gala de su época están justificadas, aunque recarguen un poco las tintas de algunos aspectos concretos.

Vida de Salviano

Antes de entrar en materia, recordemos brevemente algunos datos de la vida de Salviano. Nació éste hacia el año 390 y todavía en el año 470 se hallaba en activo. No podemos, sin embargo, precisar el lugar de su nacimiento. Su contemporáneo Gennadio, en su *De viris illustribus* (68), indica que fue presbítero de Marsella y buen conocedor de las literaturas divina y humana; maestro de obispos y autor de muchas obras en un estilo escolástico y desenvuelto.

Perteneció a la aristocracia galo-romana, y fue testigo de los horrores de las invasiones bárbaras. Recibió una educación esmerada: a un buen conocimiento del derecho añadía el dominio de los recursos de la retórica. Contrajo matrimonio con Paladia, de la que tuvo una hija. Después el matrimonio decidió separarse amistosamente para entrar

---

toda la bibliografía sobre Salviano, hasta el año 1975; J. M. Blázquez, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», *Gerión* 1, 1985, págs. 157 ss.; M. Pellegrino, «Salviano di Marsiglia. Studio critico». *Lateranum* VI, 1, Roma, 1940; J. Badewien, *Geschichte; Theologie und Socialkritik im Werk Salvians von Marseille,* Gotinga, 1980.

él en religión, lo que le granjeó la animadversión de sus suegros. Vivió, pues, Salviano unos siete años casado, tiempo durante el cual frecuentó la abadía de Lerins donde conoció a Honorato, el primer abad y a Vicente. Poco después, ya sacerdote, marchó a Marsella, y aquí se convirtió en un *magister episcoporum*. Apenas se conocen más datos de su vida. Su celebridad la debe principalmente a sus cartas —en número de nueve— y a sus libros, *Ad ecclesiam y De gubernatione Dei*, pero escribió otras muchas obras: *Homiliae, De virginitatis bono ad Marcellum presbyterum, Adversus avaritiam, De praesenti iudicio*, etc.

Nuestro discurso se centra en el *De gubernatione Dei*, que suele fecharse en la década del 440. Estudia en él las causas y los efectos de las invasiones bárbaras. Se propone en este tratado dar respuesta a las preguntas[4] de por qué «la condición de los bárbaros sea mucho mejor que la nuestra; por qué entre los cristianos la suerte de los buenos es más dura que la de los malvados; por qué causa las gentes honestas vegetan y los malos prosperan; por qué todo incumbe a la discreción de poderes particularmente malvados».

Teología de la Historia

No es nuestro propósito tratar del interés teológico del *De gubernatione Dei*, sino examinar brevemente la sociedad romana de Occidente y del Norte de África tal y como la contempla Salviano. No obstante, en vista de que el autor defiende en su obra una tesis de filosofía de la Historia, conviene tratar muy brevemente este enfoque, para encuadrar mejor la descripción que de la sociedad romana hace el presbítero de Marsella.

Salviano trata, en efecto, de demostrar que el gobierno divino no se realiza sin un juicio presente. La obra *De gubernatione Dei* va dirigida a los cristianos y se propone responder a una objeción de los paganos a los cristianos, como indica el autor a comienzos del libro I: «Algunos pretenden que las acciones de los hombres dejan indiferente a Dios, el cual se muestra negligente, porque no protege a los buenos, ni frena a los malos; de donde se deriva que en esta vida los buenos son frecuentemente desgraciados y los malos felices.» La objeción era antigua; ya la había formulado Ennio en un párrafo conocido por Cicerón[5]: «Ego deum genus esse semper dixi et caelitum sed eos non cu-

[4] *De gub. Dei* 3.2.2.
[5] *De nat. deor.* 3.79, *De divin.* 2.104.

rare opinor quid agat humanum genus... Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest.»

Salviano[6] rechaza esta acusación aduciendo en primer lugar testimonios de autores paganos, como Pitágoras, Platón, Cicerón y Virgilio, para concluir: «cum ergo omnes etiam religionis expertes vi ipsa et quadam necessitate compulsi et sentiri onmia a deo et moueri et regi dixerint, quomodo nunc eum incuriosum quidam ac neglegentem putant, qui et sentiat omnia per subtilitatem et moueat per fortitudinem et regat per potestatem et custodiat per benignitatem?».

Salviano[7] insiste en la tesis, que desarrolla a lo largo de su obra, de que Dios gobierna el mundo y cuida de él[8]; de que «Deus noster et contemplator sollicitissimus et gubernator piissimus et iudex iustissimus comprobatur»[9]. La novedad de Salviano[10] consiste en subrayar la idea de que el juicio de Dios se da en esta vida, para lo cual recurre en el libro segundo a testimonios sacados de las Sagradas Escrituras, como la venganza que sufrió Nabal de Carmelo por haber ofendido a David; la *crucifixión* del hijo de David por haberse sublevado contra su padre y *arrojado del reino;* el castigo a David por el adulterio con homicidio, cometido en la persona de Betsabé, esposa de Urías, el hitita; la violación de Thamar por su hermano Amón y el asesinato de éste por Absalón, y otras atrocidades aducidas por la Biblia como ejemplos del *iudicium Dei.*

Poco antes de la publicación del tratado de Salviano, otros autores eclesiásticos habían escrito sendas obras, destinadas a tener gran resonancia histórica: el *De civitate Dei* de Agustín, compuesto en 22 libros entre los años 413 al 426, y las *Historiae adversus paganos*[11], de Orosio, en siete libros, cuya publicación data de los años 417-418. Los tres autores cristianos, Salviano, Agustín y Orosio, hacen en sus obras teología de la Historia y son contemporáneos. G. Lagarrigue[12] ha señalado los muchos puntos de contacto existentes entre el *De gubernatione Dei* y el *De civitate Dei,* si bien, en la primera obra apenas hay cabida para la *civitas Dei.* El *De civitate Dei* refuta también las alegaciones de los pa-

---

[6] *De gub. Dei* 1.1.5.

[7] *De gub. Dei* 1.4.17-18.

[8] *De gub. Dei* 1.5.24.

[9] *De gub. Dei* 1.1.1. Otras citas en 2.6.24-25; 3.1.2; 3.1.4.

[10] *De gub. Dei* 2.6.24-28.

[11] Es importante para conocer las *Historiae* de Orosio el prólogo que a su traducción y comentario ha puesto A. Leippold, *Orosio. Le Storiae contro i pagani,* Verona, 1976, con bibliografía.

[12] *Op. cit.,* pág. 26.

ganos contra los cristianos, vertidas principalmente a raíz del saqueo de Roma, en las que culpaban a éstos de todas las calamidades que aquejaban al Imperio. La diatriba era ya vieja: diversos autores cristianos tuvieron que defender a sus hermanos de religión de este ataque hecho por los paganos. De la defensa se encargaron, primero, Tertuliano, en su *Apologeticum* 60, dirigido a los gobernadores de las provincias romanas; después él mismo en *Ad Nationes* 1.9, cuyos interlocutores eran también paganos, y en *Ad Scapulam* 3; seguidamente Cipriano en *Ad Demetrianum,* escrito en torno al año 252; y por último Arnobio en sus *Adversus Nationes* y Lactancio en las *Institutiones divinae.* Las *Historiae* de Orosio igualmente se dirigen a los paganos. El *De gubernatione Dei* tiene por interlocutor a los cristianos, lo que significó un distanciamiento notable respecto a las obras de Agustín y de Orosio. Este último escritor, en el prólogo de sus *Historiae adversus paganos*[13], indica claramente cuál es la concepción histórico-teológica que defiende, y a la que es fiel a lo largo de todas sus páginas. Cuanto acaece en el mundo es dispuesto por la divina providencia. El hombre, herido gravemente por el pecado original, debe remitirse a esta providencia. Las causas del mal obedecen a la culpa del hombre o al castigo de Dios. La caída del hombre, que fue creado sin culpa, acarreó el justo castigo divino. Para Orosio cualquier tiempo pasado fue peor que el presente; Orosio tiene un sentido optimista, catárquico, de la marcha de la Historia, ausente en Salviano. Para Salviano la doctrina cristiana muestra a Dios en el acto de juzgar, y también de corregir y de castigar. La afirmación de la superioridad moral de los paganos y de los herejes que Salviano sostiene, está ausente en los escritos de sus dos grandes contemporáneos.

Las obras de Salviano, de Agustín y de Orosio están escritas tras el impacto profundo que produjeron en el mundo romano el asedio de Roma (en diciembre del año 408 y comienzos del siguiente) y el posterior saqueo por Alarico en el año 410. Las secuelas de estos sucesos en la sociedad contemporánea se reflejan en la importancia que les conceden historiadores como Zósimo[14], Sozomeno[15] y Orosio[16], que los relatan minuciosamente. Pero no eran los primeros: otros sucesos tan calamitosos para el mundo romano habían tenido lugar en los

[13] 1.1 ss.

[14] 5.38-42.

[15] *HE.* 9.6.9-10.

[16] 7.39-40. 1-2. Las fuentes de la caída de la antigua capital del Imperio han sido recogidas por A. Chastagnol, *La fin...*, págs. 85 ss.; A. Piganol, *Le Sac de Rome,* París, 1964.

años anteriores a la redacción de las obras de estos tres eclesiásticos. A finales del siglo IV los godos saquearon la península del Peleponeso; en 395-398, Gildón, *comes et magister utriusque militiae per Africam*[17], se independizó de Oriente y de Occidente, cortando los suministros de alimentos enviados desde África a Roma[18]; Maguncia fue tomada por los vándalos y por los alanos en 404 ó 405. La misma suerte corrieron Colonia, en fecha incierta, y Tréveris, asaltada cuatro veces en los años 406, 411-413, 418 y 439.

En el año 405, Radagasio, que había penetrado en Italia al frente de un gran ejército amenazando a la propia Roma, fue capturado por Estilicón en Fiésole. Radagasio era un pagano practicante que se creía protegido por los dioses, a los que ofrecía sacrificios. Orosio[19], Agustín[20] y Paulino de Nola[21] se refieren a la gran efervescencia religiosa promovida por los paganos de Roma con motivo de estos acontecimientos. Orosio escribe sobre el particular: «Hoc igitur Romanis arcibus imminente fit omnium paganorum in Urbe concursus, hostem esse cum utique copia virium tum maxime praesidio deorum potentem. Urbem autem ideo destitutam et mature perituram, qui deos et sacra perdiderit.»

Entre los años 409-412, los suevos[22], los vándalos y los alanos y tras ellos los visigodos[23] penetraron en Hispania. La saquearon de arri-

---

[17] Claud., *De cons. Stil.* 1.18-19.

[18] Claud., *In Eutr.* 1.407-408.

[19] 7.37.6.

[20] *Civ.* 5.23.

[21] *Carmen* 2.1.

[22] W. Reinhart, *Historia General del Reino hispánico de los Suevos,* Madrid, 1952; C. Torres, *Galicia histórica. El Reino de los Suevos,* La Coruña, 1971.

[23] A. González Blanco y otros, *Los visigodos. Historia y civilización,* Murcia, 1986; J. Orlandis, *La España visigoda,* Madrid, 1977; *Íd., La Antigüedad tardía, Historia general de España y América,* II, Madrid, 1987, págs. 465 ss.; E. A. Thompson, *Los Godos en España,* Madrid, 1971; D. Claude, *Geschichte der Westgoten,* Stuttgart, 1970; H. Wolfram, *Geschichte der Goten,* Munich, 1979; M. Rouche, *L'Aquitanie des Wisigoths aux Arabes, 418-781,* París, 1979; L. García Iglesias, «El intermedio ostrogodo en Hispania», *HA* 6, 1975, págs. 89 ss. Sobre los bárbaros véase: F. Altheim, *Athila et les Huns,* París, 1952; *Íd., Geschichte der Hunnen,* Berlín, 1959, 1962; A. Alföldi, *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien,* Berlín-Leipzig, 1924-1926; M. Pavan, *La política gótica di Teodosio,* Roma, 1964; K. F. Stroheker, *Germanentum und Spätantike,* Zúrich, 1965; M. Waas, *Germanen im römischen Dienst im 4. Jahrhundert nach Christus,* Bonn, 1965; L. Musset, *Las invasiones. Las oleadas germánicas,* Barcelona, 1967; F. Lot, *Les invasions germaniques et la pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain,* 2, París, 1945; Ch. Favez, «La Gaule et les Gallo-Romains lors des invasiones du V siècle d'après Salvien», *Latomus,* 16, 1987, páginas 77 ss.; J. J. Sayas y L. García Moreno, *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos*

ba a abajo, asentándose los suevos y los vándalos asdingos en Galicia; los alanos en Lusitania y en la provincia cartaginense y los vándalos silingos en la Bética[24]. El obispo de *Aquae Flaviae*[25], Hidacio[26], testigo de los sucesos, describe la situación calamitosa de estos terribles años; con frases lapidarias afirma: «barbari; qui in Hispania ingressi fuerant, caede depraedabantur hostili. Pestilentia suas partes non segnius operatur. Debacchantibus per Hispanias barbaris et saeviente nihilominus pestilentiae malo, opes et conditam in urdibus substantiam tyrannicus exactor diripit et miles exhaurit. Fames dira grassatur, adeo ut humanae carnes ab humano genere vi famis fuerint devoratae: matres quoque necatis vel coctis per se natorum suorum sint pastae corporibus. Bestiae, occisorum gladio fame pestilentia cadaveribus adsuetae, quosque hominum fortiores interimunt eorumque carnibus pastae passim in humani generis efferantur interitum».

A las destrucciones y pérdidas de vidas humanas por los desmanes de los soldados se unieron el hambre y la peste. El hambre se generalizó, y se llegó a comer carne humana, según confirma Olimpiodoro[27] (autor que escribió en torno al 425), como sucediera en Hispania, siglos antes: en Sagunto, el año 218 a.C.; en Numancia, en 133 a.C.[28] y en Calagurris en 72 a.C.[29]. Estos catastróficos acontecimientos impresionaron las mentes de Salviano, de Orosio y de Agustín. Antes de la invasión en Hispania, «naciones innumerables y muy feroces habían ocupado toda la Galia» —en frase de Jerónimo *(Ep.* 123.16-17) —entre los años 406-407. En el año 429 los vándalos pasaron a África, persiguiendo a los católicos, y tomaron Cartago en el año 439[30]. En la primera mitad del siglo V el sur de la Galia y el norte de Hispania fueron sacudidos por las revueltas bagáudicas, a las que nos referiremos más adelante.

---

hispánicos (Siglos IV-X), Madrid, 1981; B. Saitta, *Società e potere nella Spagna visigotica,* Catania, 1987.

[24] Hyd. 17.493.

[25] A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Falviae I-II,* Chaves, 1987.

[26] 16.46-48.

[27] *Frag.* 30.

[28] Petr. *Sat.* 141.

[29] Val. Max. 7.63. También Olimpiodoro, frag. 12.203. 6.2-3 Soz. *HE.* 9.11; E. Demeougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares, de l'evénement de Dioclètien au début du Ve siècle,* París, 1979.

[30] Hyd. 90.5; C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique,* París, 1965; H. D. Desner, *Der Untergang der römischen Herrschaft in Nord-Afrika,* Weimar, 1964; *Íd., Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang,* Leipzig, 1966.

Vida de lujo de los sacerdotes galos

El *De gubernatione Dei* es una obra contra la vida licenciosa de la alta sociedad gala cristiana de su tiempo, que es según Salviano causa a su vez de la situación desastrosa por que atraviesa el Imperio. Dios, como ya se nos ha advertido, juzga en el tiempo presente. Desde las primeras páginas de su tratado, Salviano fustiga los vicios de los cristianos e insiste en la situación crítica del Estado Romano, antes de detenerse a examinar los cuatro grandes males de la sociedad contemporánea. El sacerdote de Marsella censura tanto a los religiosos como a los laicos; no deja ningún estamento sin zaherir resueltamente. Así, en las primeras páginas del *De gubernatione Dei*[31], vitupera sin contemplaciones a los religiosos que se entregaban a los negocios más abyectos; el mal debía de estar muy generalizado y venía de antiguo. Ya Cipriano, obispo de Cartago, en su tratado *Sobre los apóstatas* (6), escribe: «Muchos obispos, que deben ser estímulo y ejemplo para los demás, desprecian su sagrado ministerio y se entregan al comercio de los bienes mundanos; abandonan su cátedra y su ciudad, recorren las provincias extranjeras y los mercados en busca de negocios lucrativos, buscando amontonar dinero en abundancia, mientras pasan necesidad los hermanos de la Iglesia; se apoderan con ardides y fraudes de heredades ajenas, cargan el interés con usura desmesurada.» A comienzos del siglo IV el Concilio de Elvira, en su canon XIX, prohíbe que los obispos, presbíteros y diáconos negocien fuera de sus ciudades y viajen de provincia en provincia en busca de pingües ganancias. Como puntualiza el escritor galo, se trataba de negocios sucios que eran los que proporcionaban más ganancias. Otra interpretación, seguramente más acertada, de este pasaje y más en consonancia con el uso de las riquezas que expone Salviano en sus obras, sería aquella que sostiene que no se trataba de ingresos procedentes de negocios ilícitos, sino que para Salviano producir riqueza desmedida era ya de por sí un quehacer sórdido. Con esta censura se atacaría el proceder de algunos obispos contemporáneos del sacerdote marsellés, que vivían en espléndidas moradas, descritas minuciosamente en el epistolario de Sidonio Apolinar hacia el 465[32]. En sus críticas a la riqueza, la postura de Salviano es la misma que había adoptado Santiago (2.5-7).

---

[31] 1.2.7.

[32] Sid. Apol. *Ep.* 2.

No podemos eludir la traducción del esplendor escandaloso de algunas mansiones que tenemos descritas por la pluma de algunos obispos, pues la censura de Salviano va dirigida, muy probablemente, contra ellas.

En carta escrita en 465, Sidonio Apolinar *(Ep.* 2.2.3-15) describe en estos términos su hacienda de *Avitacum,* en la región de la cordillera de Puya, en la Auvernia.

> Escucha, pues, por favor, cuál es el aspecto de la finca a que te invito. Estamos en *Avitacum:* es el nombre de una propiedad que viene de mi mujer, y que por esta razón me es más querida que una tierra heredada de mi padre; es para mí la concordia en medio de los míos y bajo la guía de Dios... A poniente, una montaña, difícil de escalar, aunque sea de tierra, de donde parten como de un doble foco, colinas más bajas, separadas unas de otras por una extensión de alrededor de cuatro fanegas. Sin embargo, antes de alcanzar un paraje de suficiente amplitud para alojar el vestíbulo de una vivienda, las laderas de las colinas enmarcan con sus faldas muy empinadas el valle que entre ellas corre hasta el borde mismo de la mansión cuyas fachadas miran al norte y al sur.
>
> En dirección suroeste se encuentran los baños, que están adosados al pie de un acantilado cubierto de bosque. Y ocurre que si se hace en lo alto de éste una tala de madera, los leños cortados, rodando por la pendiente, se precipitan en una caída que pudiéramos llamar espontánea, en la boca misma del horno. En este paraje se alza el cuarto del baño caliente, al que está aneja la cámara de los perfumes, de idénticas dimensiones, descontada la amplia bañera semicircular, donde el agua hirviendo cae a borbotones tras haber circulado por el dédalo de alambicadas cañerías de plomo empotradas en los muros. En este salón calefacto parece siempre mediodía, y es tal la abundancia de luz en su interior, que obliga a las personas púdicas a recordar que son algo más que hombres desnudos.
>
> A continuación se encuentra el cuarto del baño frío, que podría sin presunción rivalizar con las piscinas construidas en los edificios públicos. Por de pronto la techumbre acaba en una punta cónica en la que sus cuatro lados convergen, con las cuatro aristas revestidas de tejas curvas entre las que se extienden los tramos recubiertos de tégulas planas. En cuanto al salón en sí, tiene la forma de un cuadrado perfecto, de dimensiones tan bien calculadas que puede alojar tantos asientos como personas acoge normalmente la bañera semicircular, sin entorpecer el servicio de los criados. Dos ventanas situadas frente a frente las ha puesto el arquitecto en la zona en donde el techo oblicuo entra en contacto con las paredes para mostrar el techo de casetones artísticamente fabricado a los bañistas que levantan a él sus ojos. El interior de los muros se conforma con la blancura del revoco pulimentado.

No se encontrarán, en estos muros, cuadros que por su procacidad más valiera no haber visto. Apenas se ofrecen al recién llegado, si es lector, unos versículos de un tono tan discreto, que ni se experimenta deseo de volver a leerlos ni pesar de haberlos leído. Si te interesan mis mármoles, has de saber que Paros, Caristos, Proneso, Frigida, los númidas y los espartanos no han depositado en este lugar ninguna de las placas de colores múltiples de sus canteras ni ellas tienen parangón con las piedras de mis termas. No dan éstas la impresión engañosa de un vivero de conchas que producen las rocas de Etiopía y sus montañas pintadas de púrpura natural. Pero si no somos ricos en la solidez de ninguna piedra exótica, mi choza o, si tu prefieres, mi cabaña, posee al menos la lozanía del país. Fíjate, pues, en lo que poseemos, no en lo que no poseemos.

A este vasto edificio está unida por el lado oriental, como una dependencia, una piscina a cielo abierto, o si te gusta más la palabra griega, un *baptisterion* con capacidad para unos 20.000 modios (1 modio = 8,75 litros). A aquellos que acaban de salir del baño caliente se les abre un triple acceso en el centro del muro por debajo de arcos. Los soportes de éstos no son pilares, sino columnas de la clase que los arquitectos especializados llaman «columnas de pórfido». En esta piscina se precipita un torrente que baja de la cima de la montaña y desagua por seis caños, terminados en cabezas de león artificiales, pero que dan a los que allí entran de improviso la impresión de hallarse ante verdaderas filas de dientes, ante ojos que despiden llamas y ante cuellos cubiertos de auténticas crines. Si el dueño de la casa se rodea aquí de la multitud de sus servidores y de sus huéspedes, las palabras apenas se oyen por el estruendo que produce el agua al caer; las personas han de hablarse al oído, y lo que es una conversación en público, sofocada por un ruido exterior, adquiere un ridículo aire de misterio.

Al salir de aquí se encuentra uno ante la fachada del comedor de las damas *(triclinium matronale),* y a continuación de éste, el taller de tejido, separado sólo por un tabique de la despensa de la casa.

Al este se alza un pórtico con vistas al lago, sostenido en postes redondeados, para no dar pie a la envidia si lo hiciera en columnas monumentales. A partir del vestíbulo, se abre hacia el interior un pasadizo cubierto que no está interrumpido por ningún tabique transversal; como no da vista a nada, me he acostumbrado a llamarlo a falta de «corredor cubierto» *(hypodromus),* «galería cerrada» *(cryptoporticus).* Al término de esta galería ha quedado un poco en alto, en el extremo del deambulatorio, una estancia muy fresca adonde se bate en retirada el coro locuacísimo de las parroquianas y amas de cría, a las que se sirve una comida en común cuando los míos y yo nos retiramos a nuestras habitaciones para dormir la siesta.

De la galería cerrada se pasa al comedor de invierno, cuyas paredes ha manchado de negro hollín el fuego que a menudo se en-

ciende bajo la campana de la chimenea. ¿Pero a qué contar estas cosas si no te estoy invitando ahora a sentarte al fuego? Hablaré más bien de lo relativo a ti y a la temporada en que estamos. De este comedor se pasa al cuarto de estar *(diaeta)* o cenáculo chico *(cenatiuncula),* desde donde se divisa casi todo el lago al que esta sala se abre por completo. En ella se encuentra un lecho curvo de comedor *(stibadium) y* un reluciente aparador *(nitens abacus)* y para subir al estrado, o más bien a la tribuna *(suggestum),* desde el pórtico subyacente se puede utilizar una escalera que acorta y facilita el trayecto. Acostado en este lugar, si haces una pausa entre los platos, puedes disfrutar del placer de contemplar el panorama...

Terminada la comida te acogerá un salón *(diversorium),* el menos caluroso y el más propio por tanto para el estío, pues por dar sólo al punto desde donde sopla el aquilón, tiene luz, pero no tiene sol. Entre esta y la otra sala se encuentra una antecámara *(consistorium)* muy estrecha donde la soñolencia de los camareros les da ocasión de dormitar más que de dormir (tales camareros se llamaban a la sazón *cubicularii)*...

Saliendo por el pórtico, si te diriges al puerto de la ribera, te encuentras en un espacio abierto, cubierto de césped, pero no lejos de allí inmensos tilos enlazan los follajes de sus troncos separados y forman una sombra única a pesar de este doble origen. En esta sombra, cuando mi amigo Ecdicio me alegra con su compañía, jugamos a la pelota; pero sólo hasta que la sombra tupida de los árboles se retrae y reduce al ámbito de las ramas y ofrece en el mismo sitio, a los jugadores cansados tras el juego de pelota, el escenario idóneo para una partida de dados....

Salviano consideraba la vida en una casa de este porte, propia de monarcas orientales, y el fomento de la riqueza necesaria para el sostenimiento de la mansión y de su servidumbre, como ocupaciones infamantes. Era la suya una concepción diametralmente opuesta a la de Sidonio Apolinar y a la del propio San Dámaso, obispo de Roma, del buen uso que un cristiano había de hacer de la riqueza. En consonancia con esta interpretación estaría el recuerdo, que aduce Salviano[33] poco más adelante, de los representantes más genuinos de la *virtus* romana antigua, como Fabio, Fabricio o Cincinato, paradigmas de la ejemplaridad romana para los escritores paganos como Valerio Máximo[34] que no encontraban —escribe Salviano— reprobable la pobreza; no querían ser ricos porque encaminaban todos sus afanes, todos sus es-

[33] *De gub. Dei* 1.2.6.
[34] 4.3.9.8.1; 3.6.

fuerzos, a la utilidad común y enriquecían con su pobreza privada el poder del Estado»[35]. Estos romanos hacían todo lo contrario que Sidonio Apolinar o que Dámaso, obispos los dos de justo renombre.

No se le escapó a Salviano la situación calamitosa en que se encontraba el Estado Romano de Occidente, pues insiste en que la República era pobre en su época, *egestuosa ac mendicata republica*[36]. En esta última locución condena el escritor galo la verdadera situación económica en que se encontraba el Imperio de Occidente: algunos particulares eran inmensamente ricos, como nunca lo habían sido en siglos anteriores, pero el Estado en sí se encontraba en la más absoluta bancarrota al tiempo que la capa inferior de la sociedad estaba sumida en la miseria. Salviano describió bien la situación de su época, que conocemos por otras fuentes. Unas cuantas familias de hombres acaudalados acaparaban la riqueza, que era casi exclusivamente agrícola, frente a un Estado arruinado y una población inmensa, en número, que vegetaba en la indigencia. La misma idea expresa el historiador Salustio[37] referida a la quiebra y disolución del Estado Romano, en época de la revuelta de Catilina (65-63 a.C.).

Antes de tratar detenidamente los cuatro pecados mayores de los cristianos, lo que constituye el núcleo del *De gubernatione Dei,* señala Salviano de pasada algunos otros defectos menores, propios también de aquéllos. En su valiente acometida a los vicios de la sociedad cristiana de su época, Salviano es tan claro como Jerónimo en sus epístolas. El sacerdote marsellés prescribe el cumplimiento de los preceptos evangélicos sin paliativos, y señala la dureza del Evangelio en muchos aspectos, como en el mandamiento de amar al enemigo[38]. Fustiga la ilusión de tenerse por bueno cuando se está lleno de crímenes. Del odio afirma que es un homicidio[39], apoyado en una frase de San Juan. Señala que la cólera, tan extendida entonces, que nadie estaba libre de ella, era un crimen[40], aduciendo al respecto otra sentencia de las Sagradas Escrituras. Salviano[41] es un moralista de un rigorismo exacerbado. Exige a los que han profesado la vida monástica una renuncia íntegra a los placeres y a las pompas de este siglo. Como se verá más adelante, Salviano formula, salvo honrosas excepciones, un juicio negativo del clero y de los ascetas que cambian de hábito, pero no de costum-

---

[35] En esta idea insiste Salviano, en *De gub. Dei* 1.2.12.
[36] *De gub. Dei* 1.2.11.
[37] *Cat.* 52.22.
[38] *De gub. Dei* 3.2.10.
[39] *Id.* 3.2.12.
[40] *Id.* 3.2.13.
[41] *Id.* 3.3.15.

bres[42]. Junto a ascetas, como Martín de Tours[43], Antonio[44], Hilarión de Gaza, Paula[45], Melania la Joven[46], y bastantes monjes orientales[47] y sirios[48], otros dejaban mucho que desear. Frecuentemente vivían amancebados con mujeres que habían hecho el propósito de ascetas. Esta costumbre debía de estar muy extendida, tanto en Occidente como en Oriente, a juzgar por las condenas de autores eclesiásticos; así, se menciona ya en la segunda carta de Clemente (10), obra de un escritor que vivió en Palestina en la primera mitad del siglo III. A ella alude Atanasio, en su *Carta a las vírgenes*. Juan Crisóstomo, poco después de ser consagrado patriarca de Constantinopla en 397, publicó dos pastorales dedicadas al problema de las *syneisaktai* o *virgines subintroductae* abuso probablemente muy extendido, pues por el *Diálogo sobre la Vida de San Juan Crisóstomo,* obra de Paladio, sabemos que estas dos cartas causaron gran revuelo entre aquellos miembros del clero dominados por las pasiones. Jerónimo[49] menciona esta práctica licenciosa como extendida por la Iglesia. En la primera decretal que se conserva del obispo de Roma, Siricio (384-399), dirigida a Himero, obispo de Tarragona, trata el pontífice expresamente de este género de vida condenado por las leyes públicas y eclesiásticas. Siricio ordena que tales monjes sean arrojados de las comunidades monásticas y de las reuniones públicas, y recluidos en los ergástulos, aunque se ignora si éstos eran prisiones públicas, o habitaciones monásticas. El monje de Belén fustiga los vicios de las corrompidas «vírgenes». En la misma carta condena[50] a «las que andan llamando la atención por las playas públicas y, guiñándoles a hurtadillas los ojos, arrastran tras sí a toda una grey de mozuelos... Baste que haya tenue púrpura en el vestido, que se ate flojamente la cabeza para que caigan los cabellos, el calzado vil y un velo, que revolotee por los hombros, las mangas estrechas y bien pegadas a los brazos y un andar con movimiento de rodillas, cata ahí toda la virginidad de esta ralea de vírgenes». Al clero y a los monjes fustiga frontalmente Je-

---

[42] *Íd.* 5.10.52.

[43] J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin, I-III,* París, 1968-1969.

[44] Ch. Morhmann y otros, *Vita di Antonio,* Verona, 1974.

[45] *Íd., Vita di Martino. Vita de Ilarione. In memoria di Paola,* Verona, 1975. Véanse las vidas de ascetas recogidas en la *Historia Lausiaca de Palladio* (Ch. Mohrmann, *Palladio. La Storia Lausiaca,* Verona, 1974).

[46] D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie,* París, 1962.

[47] A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient,* I-IV, París, 1961-1965.

[48] P. Canivet y A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie* I-II, París, 1979.

[49] *Ep.* 22.14.

[50] *Ep.* 22.13.

rónimo[51]; la pintura que de ellos traza no puede ser de tintes más sombríos. Dice así en su carta a Eustoquia *(Ep.* 22.28-29):

> Huye también de los varones que vieres por ahí cargados de cadenas, con cabelleras de mujeres, contraviniendo la orden del Apóstol *(1Cor.* 11.14), barba de chivos, manto negro y pies descalzos para soportar el frío. Todo eso son invenciones del diablo. Tal fue antaño Antimo, tal recientemente Sofronio, por los que hubo de gemir Roma: son gente que se mete por las casas de los nobles, engañan a mujerzuelas, cargadas de pecados, que están siempre aprendiendo y no llegan nunca al conocimiento de la verdad *(2Tim.* 3.6-7), fingen tristeza y, con furtivas comidas nocturnas, hacen como que prolongan largos ayunos. Vergüenza me da contar lo demás que hacen, no sea que alguien piense que estoy componiendo una diatriba en vez de dirigirles mis avisos. Otros hay —hablo sólo de los de mi propio estado— que ambicionan el presbiterado o diaconado para gozar de más libertad de ver mujeres. Éstos no tienen más preocupación que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Llevan los cabellos ensortijados por el rastro del calamistro o rizador, los dedos echan rayos de los anillos y, porque la calle un tanto húmeda, no les moje las suelas, apenas si pisan el suelo con la punta de los zapatos. Cuando vieres a gentes semejantes, tenlos antes por novios que por clérigos...
>
> (...) Algunos malgastan su afán y vida entera en conocer nombres, casas y hábitos y costumbres de las matronas. De éstos te voy a pintar a uno sólo, breve y someramente, príncipe que es de este arte, a fin de que, conocido el maestro, reconozcas más fácilmente a los aprendices. Este hombre se levanta diligente con el sol, se traza el plan de sus visitas, examina los atajos de las calles, y el importuno viejo se mete casi en las alcobas de los que duermen. Si ve una almohadilla, si algún lindo paño de manos o alguna otra alhaja del ajuar, se deshace en alabanzas, lo admira, lo manosea, se duele de la falta que le hace y termina no por pedirlo, sino por arrancarlo. Y es que aquellas señoras temen ofender al postillón de la ciudad. Tiene por enemigo mortal la castidad, por enemigos declarados los ayunos. Discierne los guisos por el olor y se le llama vulgarmente «ave cebada» δέρον ποππύζων: su boca es bárbara y desvergonzada y armada siempre para soltar un insulto. A dondequiera te vuelves, él es siempre con el primero que topas. Cualquier novedad que suene, o la inventa él o la exagera. Cambia por momentos sus caballos tan lúcidos, tan briosos, que cualquiera lo tendría por hermano carnal del rey de Tracia.

[51] *Ep.* 22.28.

Posiblemente este tipo de degradación debía de estar muy extendido en el estamento eclesiástico. Lo que más repugnaba a la mentalidad de Salviano era el fasto escandaloso de las supremas magistraturas de la Iglesia, como el de Dámaso, obispo de Roma, que también molestaba al historiador pagano Ammiano Marcelino[52], amigo del emperador Juliano:

> Y no niego, teniendo en cuenta el fasto de la vida de la Urbe, que cuantos aspiran a disfrutarlo tengan que luchar con todas sus fuerzas para lograr lo que desean, puesto que una vez alcanzado su objetivo vivirán tan libres de preocupaciones que podrán enriquecerse merced a las ofrendas de las matronas, podrán presentarse en público sentados en carruajes y ricamente vestidos y organizar banquetes más fastuosos que los de los reyes. Pero podrían ser verdaderamente felices si, despreciando la grandeza de la Urbe con la que encubren sus vicios, vivieran imitando a algunos obispos provinciales a quienes la moderación en la comida y en la bebida, la simplicidad de su vestido y sus ojos entornados siempre al suelo recomiendan por su honestidad y buenas costumbres a la eterna divinidad y a sus verdaderos adoradores.

Vicios de las profesiones y corporaciones

Salviano hace un catálogo de los vicios que carcomían la vida espiritual de los cristianos —además de los ya indicados de los religiosos— como el de pleitear continuamente[53]. No sólo en la sociedad del Bajo Imperio los litigios estaban a la orden del día, sino que la gente no se contentaba con menos que expoliar al adversario de todos sus bienes.

Hasta aquí el autor galo ha catalogado los vicios de carácter individual de los religiosos. Ahora pasa a enumerar los vicios de corporaciones y cargos públicos. De la actividad de los comerciantes afirma Salviano que no es otra cosa que fraude y engaño[54], y más adelante menciona[55], «la multitud de comerciantes sirios que ocupan la mayor parte de todas las ciudades». Como es bien sabido, los sirios habían acaparado el comercio de las principales ciudades del Imperio Romano, no sólo a lo largo de la historia del mismo sino incluso después, y en España en la época visigoda[56]. Igualmente hay pruebas de un inten-

---

[52] 27.3.14-15.

[53] *De gub. Dei* 3.5.22-23.

[54] *Íd.* 3.10.59.

[55] *Íd.* 4.14.69.

[56] L. Bréhier, «Les colonies d'Orientaux en Occident au commencements du Moyen Age», *BZ*, 12, 1903, págs. 1 ss.

so comercio de Hispania con Siria, como una lápida hallada en Málaga, hoy perdida, dedicada al patrono que presidía la asociación, Tiberio Clodio Luliano, por mediación de su *curator,* Cornelio Silvano, por dos colegios, integrado uno por comerciantes sirios, y otro, quizás, por negociantes de Asia[57]. Los testimonios epigráficos y arqueológicos de la presencia de sirios en Hispania son abundantes; cabe destacar la tríada de Emesa y otros dioses sirios mencionados en el ara de Córdoba de época de Heliogábalo, lo que acredita la existencia de una comunidad siria dedicada con mucha seguridad al comercio, y las anclas con nombres de deidades sirias de Carthago Nova, que demostrarían la visita de barcos sirios a los puertos de esta última ciudad, de Malaca y de Huelva[58]. Los comerciantes tenían muy mala reputación en el Bajo Imperio, por sus artimañas e ingresos grandes y fraudulentos; así se desprende del juicio muy severo que sobre ellos pronuncia el emperador Juliano[59]. Un autor anónimo afirma que ningún mercader puede ser cristiano, ni agradar a Dios, porque no puede vender la mercancía sin engaño ni perjuicio. Ya en el *Apocalipsis* de Juan (18.11-17.23) se atacaba duramente a los mercaderes.

Estos mercaderes sirios comerciaban y amasaban fabulosas fortunas con la venta de productos exóticos de los que se hacía gran consumo. Entre estos productos uno de los más codiciados y caros era la seda (Ger. *VM.* 4.11.62; Hier. *Ep.* 38.5; Pall. *HL.* 61). Solían vender vestidos preciosos, mencionados en la *Vida de Melania* 31, o bien otros objetos de lujo, como adornos de muy alto precio, vasos de cristal, anillos, objetos de platería que Melania ofrece a la emperatriz Serena, a los eunucos y a los oficiales *(VM.* 11), o velos de gran precio *(VM.* 21), y de diferentes colores, decorados con figuras (Paul.

---

[57] A. Dors, *Epigrafía jurídica de la España Romana,* Madrid, 1953, págs. 395.

[58] La recogida de las fuentes, en J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania Romana,* Bilbao, 1978, págs. 640 ss. Para la época visigoda véase: L. García Moreno, «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica. Siglos VI-VII», *Habis.* 3, 1972, págs. 127 ss. J. M. Blázquez, «La Hispania del Bajo Imperio. Relaciones con Oriente», *Actas I.er Congreso de Historia Antigua,* Santiago de Compostela, 1988, págs. 177 ss. Sobre el lujo: A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, 1980, páginas 156 ss. Sobre los vestidos y joyas de Piazza Armerina véase: A. Carandini y otros, *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina,* Palermo, 1982, figs. 17, 29, 37-38. Danzas cristianas con lujosos vestidos y joyas véase en W. Dorigo, *Pittura tardoromana,* Milán, 1966, láms. XXII-XXIII, 199, 222. El lujo refinado de la alta sociedad romana del Bajo Imperio ha quedado bien reflejado en los objetos de platería como en los de los tesoros del Esquilino en Roma (K. J. Sheltan, *The Esquiline Treasure,* Londres, 1981), de Mildenhall, Londres (C. Toynbee, *Art in Roman Britain,* Londres, 1983, láms. 3-124, págs. 173 ss.) y en otros («Der spätrömische Silberschatz von Kaiseraugust», *Basler Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte* 9, 1985).

[59] *Or.* 1.10.

Carm. 18.29-32). Estos vestidos de gran costo y joyas están magníficamente representados en mosaicos, como los de Piazza Armerina. El poeta hispano Prudencio, en su *Hamartigenia* (259-329), obra escrita entre los años 398 y 400, describe el lujo de las capas altas de la sociedad romana y Paciano, obispo de *Barcino,* el de sus feligreses en el *Tratado sobre la Penitencia* (10). Muchas de las piedras preciosas y de los vestidos de gran calidad debían suministrarlos los mercaderes sirios que traficaban con Oriente. Prudencio menciona coronas de amatistas, collares de piedras brillantes, pendientes de verde esmeralda, perlas marinas en el cabello y cadenitas de oro prendidas en los broches de la cabellera. También cita Prudencio los aceites y perfumes, que incluso usaban los varones. Prudencio se refiere a que los hombres vestían sedas importadas de Oriente y telas brocadas, sin duda igualmente de procedencia oriental, decoradas con figuras de colores, túnicas transparentes y telas exóticas; en el lecho se usaban colchas de pluma, telas de lino y una cama mullida. Contra el lujo de las mujeres habían escrito varios autores, tanto paganos, como Lucrecio *(De rer. nat.* 5.11.25-1.132) a comienzos del último siglo de la República Romana y Manilio, en época augustea *(Astron.* 5.116 ss.), como cristianos: Tertuliano en su *De cultu feminarum,* se refiere también al maquillaje y condena todo tipo de alhajas, bien sean de oro, plata, perlas o piedras preciosas. Las damas cristianas también vestían trajes lujosos y se adornaban con joyas, como lo indican la orante del sepulcro de los Orantes, del cementerio de Trasone, en Roma, y Dionisas, de la Cripta de los Cinco Santos, del cementerio de San Calixto, en Roma.

A los curiales acusa Salviano[60] de injustos y más adelante[61] de tiranos públicos, sin duda por la obligación que tenían de recaudar los impuestos municipales, respondiendo de esta actividad con su patrimonio. Eran odiados por los grandes terratenientes, por lo que la legislación imperial procuró protegerlos[62]. La situación de los curiales en el Bajo Imperio degeneró con respecto a la conocida en épocas anteriores, convirtiéndose en víctimas de un sistema y no en sus beneficiarios. Una prueba del deterioro de la clase curial en el siglo IV la encuentra Ste. Croix[63] en el hecho de que sus miembros se hallaban exentos del castigo de azotes emplomados[64] en las constituciones im-

---

[60] *De gub. Dei* 3.10.50.

[61] *De gub. Dei* 5.45.18.

[62] *CT.* XII.1.173

[63] *Op. cit.,* pág. 550. A partir de las págs. 542 ss. estudia el autor la presión sobre la clase colonial.

[64] *CT.* XII.I.39.47.

periales de los años 349 ó 350, y de 359. A partir del 376 se exceptuaron sólo los decuriones principales, pero los emperadores recomiendan que se aplique este castigo con moderación. En constituciones de los años 360 y 381 se volvió a prohibir el uso de estos azotes emplomados; ello indica que la legislación no se cumplía[65]. Alrededor del año 387, se autoriza la aplicación de este castigo cruel a todos los decuriones sin excepción[66]. Una carta del San Basilio (94) dirigida a un gobernador, escrita en el año 372, es bien significativa: informa en ella que ha nombrado curial a un niño de cuatro años, huérfano de padre y de madre, oficio que debía desempeñar su abuelo pero del que una carta imperial le había liberado por su vejez. En esta carta señala San Basilio los verdaderos cometidos de los curiales: recaudar los impuestos y entregar la paga a los soldados. Estas obligaciones explican la injusticia que cometían frecuentemente los curiales. Varias constituciones imperiales señalan claramente su mala situación, como el edicto de Constantino, de fecha 20 de febrero del 329, en que ordena el emperador que los hijos de los decuriones, que hayan cumplido 18 años, sean obligados a desempeñar los cargos públicos en la provincia, haciendo observar que no es necesario que vivan fuera de sus familias o exentos por la religión, porque el deseo de su padre no debe prejuzgar en nada las necesidades de la ciudad[67]. Un edicto promulgado por los emperadores Valentiniano y Valente, de fecha 1 de enero del 370, dirigido al prefecto de Oriente, manda que ciertos holgazanes que quieren eludir el desempeño de cargos en las ciudades, refugiándose en el desierto y agregándose a las comunidades de los monjes, y otros que se encuentran en situación parecida, sean detenidos en Egipto, y expulsados de los lugares adonde se han retirado, y obligados a desempeñar los cargos en sus ciudades; si no lo hicieran, quedarán privados de su patrimonio, que sería entregado a los que desempeñasen en su lugar tales cargos del servicio público[68].

Una constitución del 15 de diciembre del 396 enviada al prefecto del pretorio de Oriente, que lo era a la sazón, Flavio Eutiquiano (396-399), prohíbe que los curiales abandonen sus cargos y que se refugien en el campo y amenaza con la confiscación de sus fincas y la privación de sus fundos[69]. Los curiales trataban de eludir el cumplimiento

---

[65] *Íd.* XII.1.80.85.
[66] *Íd.* XII.1.117.
[67] *Íd.* XII.1.7.
[68] *Íd.* XII.1.63.
[69] *Íd.* XII.18.2.

de sus obligaciones, alistándose en el ejército, ocupando cargos en la alta administración, o en la Iglesia, o logrando ser nombrados senadores mediante soborno. En el Bajo Imperio los curiales se encontraban en absoluta decadencia y su número tendía a disminuir continuamente, lo que explica la *iniquitas*, de la que les acusa Salviano. En este sentido Ste. Croix ha llamado la atención sobre una constitución promulgada por Justiniano en 531[70], que justifica a Salviano en su acusación a los curiales. Dice así: «No hay derecho a que quien se ha criado dispuesto a perpetrar todo tipo de extorsiones y violencias, a cometer todos los pecados que con verosimilitud acompañan a esta vida, y quien tiene aún frescos todos los actos de tremenda crueldad propios de un curial, reciba de pronto las sagradas órdenes, y predique e instruya acerca de la benevolencia y la pobreza.»

En el anterior párrafo de Salviano, que comentamos, acusa a los *officiales* de calumniadores, muy probablemente en relación con la recogida de contribuciones, según la interpretación de la acusación dada por el *Código de Teodosio*[71]. A los soldados les echa en cara Salviano su latrocinio, acusación válida en muchos casos. Baste recordar dos sucesos de la Hispania del Bajo Imperio. En el mencionado párrafo de Hidacio referente a las invasiones se afirma expresamente que los soldados arruinaron las ciudades. Pocos años antes, en el 409, los soldados del ejército de Constante, después de vencer y de matar a los primos de Honorio, Dídimo y Veriniano, que durante tres años (407-409) defendieron los Pirineos contra los germanos, saquearon los alrededores de Palencia[72]. Tales desmanes de la tropa eran, pues, constantes.

Lujo escandaloso de las clases altas

Pasa a continuación Salviano[73] a impugnar los vicios de los ricos que oprimen a los pobres y cometen los mismos crímenes que censuran en el prójimo. Salviano equipara los ricos a los nobles y escribe que en su tiempo nadie era considerado noble, salvo quien era muy rico.

El número de personas ricas en el Bajo Imperio era pequeño comparado con la masa de desheredados, pero sus riquezas eran inmensas.

---

[70] *CI.* I.3.52.
[71] XIX.39.3.
[72] *Oros.* 7.40.8.
[73] *De gub. Dei* 3.10.52-55.

Se calcula que había cinco veces más personas ricas en el Bajo Imperio que a comienzos de la época imperial. Baste recordar unos cuantos datos. De Melania la Joven, contemporánea de Salviano, recoge en su biografía Geroncio[74] unos cuantos datos sobre sus caudales y los de su esposo Piniano. Melania poseía fincas en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania y otros países. Un primo de Melania, Peronio Probo, en opinión de Ammiano Marcelino[75], «tenía fincas en casi todos los puntos del mundo romano». Los ingresos de Melania los estima Geroncio en 12.000 sólidos áureos anuales, sin contar los bienes de su esposo, que ascendían a otro tanto. Estos ingresos explican satisfactoriamente las elevadas sumas de las limosnas de Melania consignadas en Paladio[76]. A Egipto y a Tebaida hizo un donativo de 10.000 denarios; a Antioquía y regiones colindantes otro de 16.000; a Palestina uno de 15.000; a las iglesias de las islas y a los desterrados 10.000, e igual cantidad a las iglesias de Occidente.

Olimpiodoro *(Frag.* 74), contemporáneo de las familias a las que se refiere, ha descrito la fortuna, la riqueza material de la aristocracia romana de su tiempo. Escribe sobre el particular: «Cada una de las grandes casas de Roma contiene en su interior todo lo que puede tener una villa de mediana importancia: un hipódromo, un foro, templos, fuentes y diferentes termas. Una sola casa era una villa...» Muchas casas romanas recibían de sus dominios unos ingresos anuales que ascendían a 400 libras de oro, sin contar el trigo, el vino y otros productos, que una vez vendidos, sumaban un tercio de la citada cantidad de oro. Las casas de Roma que después de las más ricas, ocupaban el segundo lugar, tenían unos ingresos de 1.500 a 10.000 libras de oro. Probo, hijo de Olibrio, cuando desempeñó la pretura en tiempos de la tiranía de Juan (423-425), gastó 1.200 libras de oro. El orador Símmaco, un senador de los más modestos, desembolsó 2.000 libras de oro con ocasión de la pretura de su hijo antes de la toma de Roma (410). Máximo, uno de los personajes más ricos, pagó 4.000 libras por la pretura de su hijo. Los pretores costeaban juegos durante siete días. Se conocen los ingresos de una hacienda siciliana: el propietario de la finca, que era un senador residente en Ravena y, por lo tanto, un absentista, de nombre Lauricio, desempeñó altas magistraturas en tiempo de Honorio poco antes del 423; dictó diversas disposiciones sobre los ingresos, y tomó medidas para asegurar el pago de los impuestos.

---

[74] *VM.* 11.15.
[75] 27.11.1
[76] *HL.* 61.4.

Los datos se refieren a los años 445-446, poco más o menos cuando Salviano redactaba su *De gubernatione Dei*. Las partidas de ingresos sumaban 6.150 sólidos áureos anuales[77].

Las casas de la nobleza romana eran verdaderos museos. El palacio de Lauso, en Constantinopla, además de otras obras de arte de primera fila, guardaba la escultura crisoelefantina de Zeus esculpida por Fidias para Olimpia, y la Afrodita de Cnido, obra de Praxíteles. Estas obras desaparecieron en el incendio de Constantinopla acaecido en tiempos de los emperadores León y Basilisco[78]. La mayoría de estas obras de arte procedían del saqueo de los templos paganos[79]. Las mansiones de los grandes terratenientes asentadas en el campo eran residencias palaciegas, como ya se ha indicado al referirnos a la villa del obispo Sidonio Apolinar. Otras villas eran parecidas a éstas, como el palacete de los Poncios en Bourg-sur-Gironda, que perteneció a Poncio Leoncio, descrito por Sidonio Apolinar en su poema 22.101-219.

La villa que Melania la Joven, poseyó en Sicilia, enfrente de Calabria, tenía 62 habitaciones alrededor de la piscina, lo que sobrepasaba todo lo más espléndido conocido. Estaba situada junto al mar en las inmediaciones de un bosque donde pastaban jabalíes, ciervos, corzos y caza de toda variedad[80]. La arqueología confirma los datos de fuentes literarias sobre el lujo de las mansiones rústicas de los terratenientes; baste recordar, por mencionar sólo villas rústicas hispanas, las de El Ramalete y Liédena en Navarra[81], la de Fraga (Huesca)[82], la de

---

[77] A. Chastagnol, *La fin*, págs. 119 ss.; L. Cracco Ruggini, *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milán, 1961, págs. 558 ss.

[78] *PG*. 131, 614.

[79] G. Fernández Hernández, «Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía», *AEspA*, 54, 1981, págs. 141 ss.

[80] Ger. *VM*. 18. Una pequeña heredad como la de Ausonio, en la región de Bazas, comprendía: 200 yugadas de campo, 100 de viñedo, y la mitad de prados. Bosques en una extensión de más del doble de yugadas rodeaban los alrededores. Los obreros no eran muchos (R. Etienne, *Bordeaux antique*, Burdeos, 1962, págs. 351 ss.).

[81] J. M. Blázquez y M. A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos en Navarra*, Madrid, 1985, págs. 61 ss., y B. Taracena, «La villa romana de Liédena» I, *Príncipe de Viana*, 10, 1049, págs. 353 ss.; 11, 1950, págs. 9 ss.; M. A. Mezquíriz, «Los mosaicos de la villa romana de Liédena, Navarra», *Príncipe de Viana*, 17, 1956, págs. 9 ss.

[82] J. de C. Serra Rafols, «La Villa Fortunatus de Fraga», *Ampurias*, 5, 1943, págs. 5 ss. La extensión de las fincas hispanas de Navarra y Álava se ha calculado entre 1.000 y 1.500 hectáreas. En Lusitania se encontraban los mayores latifundios de Occidente, comparables a los de Italia y África. En el Alentejo, la extensión de las villas oscilaba entre 3.000 hectáreas (Crato, Alter do Chão, Villa Fernando), 8.000 hectáreas (Arronches, Villar de Rey) y más de 5.000 hectáreas (Martín Gil, Arnal o Póvoa de Cos). Torre de Palma tenía más de 3.000 hectáreas. En los alrededores de Beja los latifundios alcanza-

Centcelles (Tarragona)[83], la de Pedrosa de la Vega (Palencia)[84], la de Baños de Valdearados (Burgos)[85], la de El Hinojal (Badajoz)[86], la de Los Quintanares y Santervas del Burgo (Soria)[87], la de Torre de Palma (Portugal)[88] y la de Santisteban del Puerto (Jaén)[89], etc. todas ellas decoradas con espléndidos mosaicos y fechadas en el Bajo Imperio. En los pavimentos africanos se han representado los magníficos palacios rurales de los terratenientes, como en el mosaico de *Dominus Iulius,* fechado entre los años 380-400; el de Tabarka, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente; varios pavimentos de *Hippo Regius;* el de la Casa con el Triunfo de Venus, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente; el de Djemila, Casa del Asno, de la misma fecha, etcétera[90].

---

ban a más de 1.500 hectáreas. En la Bética, la propiedad debía estar más repartida. A la villa del Cercado de San Isidro en Dueñas (Palencia) se le calcula una superficie de algo más de 650 hectáreas. Algunas fincas tenían mucha servidumbre. Los primos de Honorio, con un ejército formado por sus colonos y esclavos defendieron durante tres años los Pirineos *(Oros.,* 7.40; *Zos.* 6.4.3).

[83] H. Schlunk y Th. Hauschild, *Informe preliminar sobre los trabajos realizados en Centcelles,* Madrid, 1962.

[84] P. de Palol y J. L. Cortés, *La villa romana de La Olmeda. Pedrosa de la Vega (Palencia),* Madrid, 1974.

[85] J. L. Argente, *La villa tardorromana de Baños de Valdearados (Burgos),* Madrid, 1979; J. M. Blázquez, «El mosaico con el triunfo de Dionysos de la villa romana de Valdearados (Burgos)», *Homenaje a Sáenz de Buruaga,* Madrid, 1982, págs. 407 ss.

[86] A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida,* Madrid, 1978, págs. 49 ss.

[87] J. M. Blázquez y T. Ortego, *Mosaicos romanos de Soria,* Madrid, 1983, págs. 13 ss.

[88] M. Heleno, «Villa lusitano-romana de Torre de Palma (Monforte)», *APNS,* 4, 1962, págs. 313 ss.; J. M. Blázquez, «Los mosaicos romanos de Torre de Palma (Monforte, Portugal)», *AEspA,* 53, 1980, págs. 125 ss.

[89] J. M. Blázquez y J. González Navarrete, «Mosaicos Hispánicos del Bajo Imperio», *AEspA;* 45-47, 1972-74, págs. 419 ss. Sobre las villas del sur de Galia véase: N. Morere, *Las villas romanas en la Galia Narbonense,* Madrid, 1989. Sobre las villas hispanas, M. C. Fernández Castro, *Villas romanas en España,* Madrid, 1982; J. C. Gorges, *Les villes hispano-romaines,* París, 1979. Sobre Hispania en el Bajo Imperio, J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania romana,* Bilbao, 1978, págs. 485 ss.; *Íd., Historia económica de la Hispania romana,* Madrid, 1978, págs. 242 ss.; *Íd., Historia de España romana,* Madrid, 1982, págs. 525 ss.; *Íd., Historia social y económica. La España romana (siglos III-IV),* Madrid, 1975; *Íd.,* «Conflicto y cambio en Hispania durante el siglo IV», *Transformation et Conflits au IVe siècle ap. J. C.,* Bonn, 1978, 53 ss.; *Íd.,* «Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV-V)», *Assimilation et résistance á la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du XVe Congrés International d'Etudes Classiques,* Bucarest-París, 1976, páginas 63 ss.

[90] K. M. D. Dunbabin *The Mosaics of Roman North África. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford, 1978, lám. 109, pág. 253; láms. 112-113, pág. 271; lám. 123, página 262; lám. 127, pág. 254; lám. 150, pág. 251; lám. 128, pág. 256, respectivamente.

Salviano acusa en particular a los ricos de tres pecados capitales: de homicidio, de injusticia y de impureza.

Los homicidios eran frecuentes en el Bajo Imperio. Baste recordar cómo el canon quinto del Concilio de Elvira castiga a la dama que azotase a su esclava hasta causarle la muerte. Ammiano Marcelino cuenta al describir el lujo escandaloso de la vida del obispo de Roma, Dámaso, al que ya se ha aludido, y las luchas sangrientas promovidas en ocasión de la elección de Dámaso y de Ursicino al episcopado en 366, que 137 cristianos refugiados en la basílica de Sicimino fueron asesinados.

Entre los años 374 y 375, San Basilio, obispo de Cesarea en Capadocia, dirigió a Anfíloco, obispo de Iconión, tres cartas (núms. 187, 199 y 217) que se conocen con el nombre de *Cartas Canónicas*, porque contienen reglas referentes a la disciplina sacramental y moral. En ellas se habla del homicidio como cosa muy corriente. El canon 7 considera el homicidio entre las acciones más graves. El canon 43 culpa de homicidio al que ha dado a su prójimo un golpe mortal. El canon 8 establece la distinción entre el homicidio voluntario e involuntario: por el primero, el culpable será excluido 20 años de los sacramentos (canon 56); por el segundo sólo 10 años (cánones 54 y 57). Para San Basilio el aborto provocado es un homicidio (canon 2); la penitencia de las mujeres implicadas en él durará hasta su muerte; lo mismo disponía el canon 63 del Concilio de Elvira. En cambio, el Concilio de Ancyra, en su canon 21, sólo las condena a 6 años de penitencia. El canon 33 tiene por homicidas a las mujeres que durante un viaje abandonen a su hijo, al igual que el canon 52. San Basilio cree lícito, siguiendo la tradición, matar al enemigo en la guerra, pero aconseja al hombre abstenerse en este caso de la comunión durante 3 años. El canon 3 del Concilio de Arlés, del 314, ordena que los que se sirven de armas en tiempos de paz, sean separados de la comunión. Finalmente San Basilio manda, en el canon 55, que los que actúan contra los ladrones, si son laicos, sean apartados de la comunión, y si son clérigos sean degradados[91].

---

[91] Y. Courtonne, *Saint Basile et son temps*, París, 1973, págs. 507 ss. Sobre la cuestión social en San Ambrosio: L. Cracco Ruggini, «Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo», *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso Internaziona di Studi Ambro-*

Salviano[92] pasa después a combatir una de las mayores lacras del Bajo Imperio: la corrupción en la administración de justicia. El escritor galo habla de represión, de flagelación del prójimo, y de aquellos jueces que son muy severos con el vecino pero muy indulgentes consigo mismos. Salviano se opone tajantemente a la tortura que no justifica en modo alguno, y que era muy aplicada, como lo prueba el hecho de que Prisciliano, obispo de Ávila, fue torturado, y su seguidora, Eurocrotia, viuda del retórico y poeta Atio Firo Delfidio, fuese llevada a rrastras al suplicio con un garfio, según cuenta Pacato Drepanio en su panegírico de Teodosio, del año 389 (29.2-3).

Un texto de Lactancio *(De mort. pers.* 21.3) es importante a este respecto porque revela que la tortura se aplicaba a todo procesado. Dice el retor cristiano que «eran torturados no sólo los curiales, sino también los magistrados principales de cada ciudad, los egregios y perfectísimos, y esto incluso en los juicios de menor importancia y de carácter civil. Si los reos eran condenados a muerte, se les crucificaba; si eran de rango inferior se les ponía grilletes. Madres de familia de origen libre y pertenecientes a la nobleza eran condenadas a trabajos forzados en las factorías estatales. Para las penas de flagelación se tenían dispuestos cuatro postes alineados en el suelo, en los que no se había acostumbrado a atar antes ni siquiera a un esclavo. La pena para los que no eran nobles consistía en el fuego». Al final de la Antigüedad la justicia era corrompida y venal, ineficaz y brutal. Algunos testimonios de autores contemporáneos de Salviano coinciden en este punto; uno de ellos es el del diplomático e historiador Prisco[93], que figuró en una embajada a Atila, en el año 448 o 449, donde conoció a un mercader, oriundo de Grecia, que había alcanzando un alto nivel de vida en Vi-

---

siani nel XVI Centenario de le elevazione di Sant'Ambrogio alla Cattedra episcopale, SPM, 6, Milán, 1976, págs. 280 ss.; J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle,* París, 1933, páginas 336 ss.; J. M. Blázquez, «Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Histona Lausiaca* de Paladio», en este volumen. En el *Apocalypsis de Pedro,* escrito apócrifo, fechado entre los años 125-150, que describe los más graves delitos que puede cometer el hombre, se condena expresamente al homicidio: «Vi a los asesinos, junto con sus cómplices, arrojados a un barranco, colmados de perversas sabandijas, y eran mordidos por las alimañas aquellas y su tormento les hacía retorcerse. Apretábanse tanto los gusanos aquellos que parecían nubarrones negros.» L. B. Bauer, *Los apócrifos neotestamentarios,* Madrid, 1971, pág. 147.

[92] *De gub. Dei* 4.2.11-12.

[93] *Frag.* 8. El texto en P. Riche y G. Tate, *Textes et documents d'Histoire du Moyen Âge Ve-Xe siècles. I-Ve milieu VIIIe siècle,* París, 1972, págs. 32 ss.; A. Chastagnol, *La fin...,* páginas 269 ss.

minacium; vivía en las riberas del Danubio, donde se casó con una dama rica. Prisionero de los hunos en 441, terminó luchando contra los romanos y contra los escitas. Liberado por los hunos se quedó a vivir entre ellos. Según Prisco hizo una acerba crítica de la sociedad romana de su tiempo, el mismo en que Salviano escribía su *De gubernatione Dei:*

> Fue liberado. Se casó entre los bárbaros y tuvo hijos. Su vida de entonces le agradaba más que la pasada, pues entre los escitas, al cesar la guerra, la existencia era tranquila y cada uno hacía lo que deseaba. Entre los romanos, por el contrario, era necesario poner las esperanzas en otras personas, pues las autoridades no permitían la posesión de armas. Empeoró así la condición de los que tenían autorización para llevarlas, por culpa de la incapacidad de los generales para guerrear. En tiempos de paz, las cosas marchaban todavía peor a causa de la despiadada recaudación de los impuestos, y de todos los daños causados por los malos. La ley no era la misma para todos. Si uno era rico, ningún castigo sufría por la injusticia cometida. Si era pobre y no entendía de negocios, tenía que pagar por el delito; esto si no moría antes de que se celebrase el juicio, pues el proceso legal se prolongaba mucho tiempo y se había de gastar en él muchísimo dinero. Tal vez el colmo de la miseria fuese tener que pagar para obtener satisfacción, pues nadie celebraba una audiencia en favor de una víctima de la iniquidad, si no pagaba a los jueces y a los ayudantes».

Este testimonio es importante, ya que denuncia claramente algunos de los grandes defectos de la sociedad del Bajo Imperio, en consonancia con las afirmaciones de Salviano.

El interlocutor griego de Prisco, cuyo nombre se desconoce, a pesar de haber sido un rico mercader en su país y de haberse casado con una dama acomodada, prefería la vida entre los hunos por más tranquila y libre. Entre los romanos había que buscar la protección física de otra persona. Prisco señala además una de las causas fundamentales de la intranquilidad y de la vida miserable entre los romanos: la percepción de los impuestos. También delata la no aplicación de la justicia para los pobres y la necesidad del soborno para adelantar la fecha del juicio. No se puede hacer una crítica más demoledora de la administración de la justicia romana y de la venalidad de los funcionarios y la lentitud del proceso. El soborno fue otro de los grandes vicios del Bajo Imperio; los funcionarios se dejaban fácilmente comprar y contaban con los sobornos como ingreso suplementario. En este sentido cabe recordar un edicto de Constantino contra la rapacidad de los funcionarios de la administración. Es muy significativa una inscripción de Timgad, fechada unos 25 años después de la muerte de Ju-

liano, que establece la tarifa oficial de propinas que podían exigir legalmente los funcionarios y que oscilaba entre dos y cien modios de trigo[94].

Cabe recordar algunos otros datos que revelan el caos reinante en la administración de la justicia a fines de la Antigüedad, como la preocupación por su cumplimiento por parte de algunos líderes cristianos. Así, el fundador del monacato, Antonio, en carta a Constantino y a sus hijos, Constancio y Constante, les recomienda ser humanos y prestar atención a los pobres y a la administración de la justicia (Ath. *VA.* 81.6).

Antonio (Ath. *VA.* 67-1-2) escribía cartas a los jueces más severos, e intercedía por los que padecían injusticias. La mala administración de la justicia era un mal endémico, como se desprende del *Apocalipsis de Pedro.* El castigo de los jueces injustos era pavoroso: «había allí —dice— gentes colgadas de la lengua. Eran los blasfemos contra el camino de la justicia y bajo ellos ardía un fuego que les atormentaba. Y había un gran mar repleto de cieno ardiendo dentro del cual estaban las gentes que abandonaron el camino de la justicia»[95].

Faltas de los esclavos

Salviano[96] sostiene que los crímenes cometidos por esclavos eran menos en número y menos atroces, que los perpetrados por las personas ricas. Puntualiza expresamente que pocos ricos estaban libres de esta inculpación. Señala el sacerdote marsellés entre los vicios de los esclavos el de robar, aunque excusa este vicio por la extrema pobreza en que vivían generalmente. Salviano —como hace siempre— aduce un texto de las Sagradas Escrituras en el que parece exculpar, en parte, los delitos de aquellos miserables, que robaban a causa del hambre; un segundo defecto de los esclavos era su propensión a la huida, obligada, según este autor, no sólo por la miseria en que vivían, sino por los castigos a que estaban sometidos. La huida de esclavos fue, en efecto, muy frecuente en el Bajo Imperio. Baste recordar, por mencionar sólo documentación procedente de la Galia, que los bagaudas, de los que trataremos más adelante, eran en gran parte esclavos agrícolas fugitivos, y que en esta revuelta capitaneada por Tibatjón, participaron casi todos los siervos de la Galia. Durante el asedio que en el año 415

[94] Ste. Croix, *op. cit.,* pág. 569.
[95] J. B. Bauer, *op. cit.,* pág. 147.
[96] *De gub. Dei* 4.2.13-29.

pusieron a la ciudad de Bazas, en el sudoeste del país, los godos y los alanos, estalló una sublevación de los esclavos contra sus dueños, según testimonio de Paulino de Pella[97]. Estos últimos textos denuncian sin paliativos la miseria en la que vivían grandes masas de esclavos. Los suplicios a los mismos eran frecuentes; lo prueba así el citado canon del Concilio de Elvira referente a los azotes de las esclavas por sus amas. San Juan Crisóstomo[98] alude en sus obras a esclavos fugitivos, nombrándolos generalmente en compañía de ladrones, lo que parece indicar que el robo estaba en el origen de la fuga, o que los esclavos fugitivos vivían del robo. En otro pasaje habla de que muchos ladrones habían sido esclavos con anterioridad. Según este autor, después de que el señor castigara la insolencia del esclavo, éste se escapaba, lo que da a entender que la fuga no obedecía siempre al robo. Incluso llega a escribir que, cuando el esclavo no hacía lo que era de su gusto, emprendía la huida. Sin embargo, en época de crisis aguda, como fue la del Bajo Imperio, los esclavos podían vivir mejor que los campesinos arruinados y que los pobres. Esto explica que muchos esclavos, bien tratados, estuvieran contentos en casa de sus dueños. Melania liberó a 8.000 esclavos que lo deseaban; otros prefirieron permanecer en la casa (Pall. *HL.* 61.52; Ger. *VM.* 10). Según Agustín *(De civ. Dei* 19.16), los esclavos eran tratados en las familias cristianas con extrema ternura, como hijos, según atestigua Paulino de Nola *(Carm.* 21.251-263) en el caso de Piniano. Es más, Melania y su esposo fundaron dos monasterios en África con esclavos suyos de ambos sexos *(VM.* 22 *lat.).* Salviano, proclive a señalar las lacras de todos los estratos de la sociedad romana, se para en estos datos; continúa su discurso señalando los vicios de los esclavos que no cumplían sus obligaciones, de los que señala tres, de *actores,* de *silentiarii* y de *procuratores.* No se le escapan al predicador galo algunos de los males más negativos y molestos de la esclavitud, como eran las luchas intestinas y el temor de unos esclavos a otros, lo que les obligaba a buscar refugio entre sus dueños. Incluso afirma que esta última situación de lucha interna impulsaba a muchos esclavos a huir, aun deseando servir a sus amos.

Reconoce Salviano que se acusa a los esclavos frecuentemente de mentirosos. El autor los defiende de esta falta, al verse obligados a mentir para evitar la tortura. La tortura fue en esta sociedad uno de los aspectos más degradantes y envilecedores, ya que era brutal, frecuente y por cualquier falta leve quedaba el infractor a merced del que apli-

---

[97] *Euch.* 329-336.

[98] A. González Blanco, *op. cit.,* págs. 289 ss.

caba el castigo y señalaba su intensidad y duración. Si a los curiales se les podía azotar con cuerdas emplomadas, el suplicio a los esclavos debía de ser mucho más doloroso y largo.

Todavía enumera Salviano algunos otros vicios de los esclavos, como su glotonería de buenos alimentos, que en parte comprende por la necesidad en que se encontraban, aunque reconoce que no solían pasar hambre. Juan Crisóstomo[99] menciona también los defectos corrientes entre los esclavos; en varios de ellos coincide con Salviano: frecuentemente eran altaneros, insidiosos, ladrones, perezosos, deshonestos, peleones, borrachos, jugadores, etc.

Salviano, al atacar los vicios de los esclavos, no pierde la ocasión de zaherir a los ricos, a los que acusa de glotones. Una de las distracciones de los grandes terratenientes era pasar el tiempo en banquetes. Baste recordar que en las villas nunca falta el amplio triclinio, como en la de Piazza Armerina[100], o en el llamado Palacio de Teodorico en Rávena. Las fuentes escritas de la época aluden a estos festines privados, amenizados por músicas y danzas, como las descritas por Ammiano Marcelino (14.6-16; 28.4.12-13), que usa duras expresiones para calificar estas fiestas de *convivia longa et noxia* y de *mensarum voragines*. Claudio Mamertino, en su panegírico en honor del emperador Juliano, con ocasión de su consulado (11.11), fechado en el año 362, escribe: «El erario público se resentía de las comilonas y cenas. Los manjares más rebuscados eran valorados no por su sabor, sino por su rareza: pájaros maravillosos, peces de mares lejanos, frutas servidas fuera de su estación, nieves estivales, rosas de invierno.» En los mosaicos queda constancia de estos banquetes, como en los de Piazza Armerina, con escena de cacería[101], 310-330; en el de Tellaro, Sicilia, del segundo cuarto del siglo IV[102]; de Dougga, con sirvientes repartiendo el vino[103], de mediados del siglo III; de Sidibou-Said, Cartago, con la preparación al banquete[104], fechado a finales del siglo II o comienzos del siguiente; o de Cartago, con representación del banquete, datado hacia la mitad del siglo IV[105].

---

[99] *Íd., op. cit.*, pág. 290.

[100] A. Carandini y otros, *op. cit.*, págs. 82 ss.

[101] *Íd., op. cit.*, págs. 82 ss.

[102] G. Voza, «Aspetti e problemi dei nuovi monumenti d'arte musiva in Sicilia», *III Colloquio Internazionale sull' mosaico antico*, Ravenna, 1982, fig. 9, pág. 12.

[103] K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, lám. 114, pág. 257.

[104] *Íd., op. cit.*, lám. 115, págs. 253 ss.

[105] *Íd., op. cit.*, lám. 116, pág. 252.

Rapacidad de las clases altas

Salviano[106] dirige un duro ataque al género de vida que llevan las capas altas de la sociedad gala: denuncia sus robos y sus desmanes públicos. La rapacidad de los ricos se manifestaba en que fuera de su alrededor todo era pobreza, es decir, los ricos explotaban y empobrecían a todas las clases sociales con las que se relacionaban directamente; éstas perdían sus bienes, e incluso sus propias personas.

Juliano en su discurso en Antioquía *(Mis.* 41-42) aporta algunos datos sobre la rapacidad de los ricos productores, que vendían el trigo clandestinamente más caro, gravando así a su comunidad. Prohibió Juliano que todos los productos alimenticios de primera necesidad, como vino, legumbres, frutas, trigo, se vendiesen a precio de oro. Casos como éste fueron frecuentes en todo el Imperio.

Sidonio Apolinar *(Ep.* 13) refiere un caso impresionante del despotismo con que trataban los poderosos a las clases bajas. Escribe el poeta galo que Seronato arruinaba al país de los gabales con tasas hasta entonces desconocidas; los acusó falsamente, y no les dejó regresar a sus casas, ni cuando pagaron el impuesto anual.

Salviano habla de que se llega a tiranizar la casi totalidad del género humano, de que la dignidad de los altos cargos no era otra cosa que una *proscriptio civitatum,* y de que la prefectura de algunos —que no quiere nombrar— son una ruina. Sin duda se refiere Salviano a los gastos que conllevaba el cargo de la prefectura en los consiguientes juegos. Quienes los ocupaban, primero compraban seguramente la magistratura pero todo lo demás lo pagaban los contribuyentes, es decir, el pueblo y las provincias. Algunas de las sumas de dinero que costó la prefectura están recogidas en el citado texto de Olimpiodoro. Estas elevadas cantidades se obtenían del expolio de las provincias. Salviano menciona concretamente las de Hispania, Galia y África. Como puntualiza el sacerdote galo, *ut pauci inlustrantur, mundus evertitur,* «para que unos cuantos sean varones ilustres, el mundo se vuelve cabeza abajo». Salviano atribuye la ruina de estas regiones no tanto a las destrucciones a gran escala de las invasiones bárbaras, como al saqueo del fisco y de los poderosos. Hispania pertenecía a la prefectura de la Galia y los prefectos de ella obligaban a los hispanos a pagar el déficit del fisco galo. Hidacio, en el párrafo citado referente a la ruina causada

[106] *De gub. Dei* 20-26.

por las invasiones bárbaras, menciona también el pernicioso saqueo de los recaudadores de impuestos, y la explotación despiadada de los poderosos. África después de la guerra contra los vándalos (429-435) fue casi exterminada por la indición, la superindición, los *munera sordida* y los extraordinarios, como el propio Salviano puntualiza. El escritor galo continúa enumerando los vicios de los ricos. Cuando un esclavo llega a ser noble, lo que el escritor galo no reprueba, comete los mismos crímenes que los ricos. El poeta Claudio Claudiano *(Eutrop.* 2.353) se burló de Osio, amigo del emperador Arcadio, esclavo de origen hispano que llegó a ser *magister officiorum.*

Otras faltas graves que descubre Salviano en los poderosos eran: el homicidio (que, como se indicó ya, era frecuente, lo cometían impunemente y al que se creía tener derecho) y la lascivia. Concretamente recuerda los adulterios, como muy frecuentes, señalando que los ricos prostituyen al servicio femenino de sus casas. El adulterio era corriente en la sociedad del Bajo Imperio; baste recordar que a él se refieren San Basilio[107] y las Actas del concilio de Elvira (cánones 63-65, 68-69). En los llamados cánones de San Basilio se alude a la bigamia, a la trigamia y a la poligamia. Las relaciones amorosas de los ricos con sus sirvientas debían de ser muy corrientes, pues Salviano escribe *ancillas suas multi uxores putent.* El derecho prohibía *(CT.* IV.6.3) a los senadores y a otras personas de la clase alta contraer nupcias con sus criadas.

La recaudación del impuesto

En cuatro puntos se detiene Salviano con especial atención en su dura crítica a la alta sociedad gala: la recaudación de impuestos, la superioridad moral de los bárbaros, la revuelta bagáudica y la inmoralidad de los espectáculos.

> La causa principal de la degradación social y económica de grandes masas de la población romana fue la recaudación de impuestos, que Salviano[108] califica de *latrocinium ac scelus:* ¿quién puede hablar con dignidad del robo y del crimen, de que el Estado Romano —ya muerto o a punto de exhalar su último suspiro, allí donde aún parece vivo—, muera aplastado por los impuestos, como a manos de ladrones, o de que se encuentren muchos ricos cuyos tributos pagan los pobres, o de que, es un decir, se encuentren muchos ricos que asesinan a los pobres a base de impuestos?

[107] Y. Courtonne, *op. cit.*, págs. 471 ss.
[108] *De gub. Dei* 4.6.30.

Al decir que hay un gran número, mucho me temo que deberíamos decir, con más exactitud todos; pues pocos hay que estén libres de esta maldad. En la calificación de ricos podemos, pues, colocar a todos ellos.

He aquí los remedios fiscales que se han arbitrado para algunas ciudades: dejar a los ciudadanos ricos inmunes de los tributos y acumular todos los impuestos sobre los hombros de los pobres. A unos se les quitan las antiguas contribuciones y a otros se les imponen las nuevas para enriquecer a los ricos con la disminución de todos los tributos, aunque sean pequeños, y para aplastar a los pobres con el aumento de los tributos más pesados, para enriquecer a unos, con la supresión de lo que soportan sin problemas; para matar a otros con el aumento de lo que ya no podían soportar.

Esta solución eleva a unos injustamente y asesina a los otros, *también injustamente*. Para unos es una recompensa criminal. Denunciamos, por tanto, que ninguna actitud es más criminal que la de los ricos, que encuentran su salvación en la muerte de los pobres. No hay mayor desgracia que la suerte de los pobres, que mueren por lo que se ha dado como salvación de la comunidad.

En este párrafo señala magistralmente Salviano de Marsella uno de los peores males de la sociedad del Bajo Imperio: las contribuciones las pagaban sólo los pobres, mientras prácticamente se veían libres de ellas las clases pudientes. En el libro siguiente[109] vuelve al tema del crimen y robo que para él era la recaudación de los impuestos, afirmando:

¿Cómo calificar el crimen, la crueldad derivada de esta impiedad, desconocida entre los bárbaros y familiar a los romanos? La recaudación de los impuestos permite a los romanos arruinarse recíprocamente. A decir verdad, no recíprocamente; sería más soportable si cada uno padeciera lo que hace sufrir al prójimo. Lo más grave es que la mayoría tiene sus bienes confiscados por unos hombres, que consideran la recaudación pública de los impuestos como una presa que les corresponde, que hacen de los títulos de la deuda fiscal una fuente de provecho propio. No sólo lo hacen los grandes, sino los subalternos más ínfimos. No se trata sólo de los jueces, sino también de sus subordinados.

En un párrafo anterior de este mismo libro sostiene:

¿Qué son, no voy a decir las ciudades, sino los municipios y las aldeas y los curiales, sino otros tiranos públicos? Además, se glorían del nombre de tiranos, porque les parece más poderoso y honrado. Es típico de los ladrones, felicitarse y enorgullecerse, si pasan por ser más feroces de lo que lo sean en realidad. ¿Qué lugar hay, como

[109] *De gub. Dei* 5.4.17-18, 5.5.19.

dije, donde los principales ciudadanos no devoren las entrañas de las viudas y de los huérfanos, e incluso de todos los santos? Estos últimos son tratados como las viudas y los huérfanos, bien porque no quieren defenderse por celo de los que profesan, o por no poder a causa de su inocencia y de su humildad. Ninguno está seguro. Nadie, salvo los grandes, está libre de este latrocinio devastador, sino los que son semejantes a los mismos ladrones. Se ha llegado a una situación y a un crimen tales que nadie puede librarse, sino los malvados. ¿Cuando tantas personas arruinan a los buenos, hay por ventura algunos que en semejante latrocinio, prestan ayuda, que, según la Escritura, arranquen al pobre y a la viuda de manos del pecador? Nadie hace el bien, ni siquiera uno. Yo, diría, casi uno sólo, porque es tal la falta de gentes honestas, que casi parecen ser sólo una persona. ¿Quién presta o socorre a los oprimidos, y a los que sufren cuando los sacerdotes del Señor no se atreven a resistir a la violencia de los malvados?

Valientemente pregona el escritor galo que entre los bárbaros no se daba esta impiedad, lo que explica que los romanos se refugiaran en los pueblos de más allá de las fronteras, fuga de la que se tratará más adelante; que la mayoría de los contribuyentes tenían ya sus bienes inmuebles confiscados, es decir, se encontraban ya totalmente arruinados; que los recaudadores hacían fabulosos y sucios negocios personales con la recaudación de los impuestos; que los *exactores* que hacían estos negocios eran, no sólo los altos cargos, sino también los inferiores. Menciona Salviano concretamente a los jueces, a los que ya había atacado, pues la administración de la justicia era venal, dura, lenta y sólo equitativa para los ricos, según se ha indicado ya. A continuación ataca a los curiales, encargados de la recaudación en las ciudades, quienes se cebaban en las viudas, en los huérfanos y en el clero, en los ascetas que pagaban los impuestos sin obligación. A los curiales se les califica de *tyranni, latrones,* que *civitatum viduarum et populorum viscera devorentur.* A la recaudación de las contribuciones la califica de *praela y devastatione latrocinii.* Nadie, salvo los ricos, ni siquiera los mismos hombres y mujeres de la Iglesia, que gozaban de exenciones fiscales, escapaban a esta depredación.

Los mismos emperadores cayeron en la cuenta de que con la remisión de los impuestos atrasados, sólo se conseguía favorecer la causa de los ricos, como pensaba Juliano en el caso de la Galia en 350, según Ammiano Marcelino (16.5.15).

A los pobres, que no pagaban los tributos, el *exactor* les vendía sus bienes, que muchas veces eran tierras[110]. En el párrafo siguiente ata-

[110] *CT.* XI.7.4, año 327; XI.9.1-2, años 332 y 337.

ca[111] el escritor galo el silencio de los sacerdotes al respecto. La causa, según Salviano, de este silencio es que los malvados no quieren oír la verdad. Al silencio de los clérigos en la defensa de la justicia se refirió ya el sacerdote galo en su tratado *Ad ecclesiam* 4.50. Salviano había hablado del silencio culpable de los ministros de la Iglesia. En el mismo tratado *De gubernatione Dei* (3-9.46-49), se queja el escritor del deplorable estado de la Iglesia; la postura del episcopado a mediados del siglo V no debía de ser diferente, seguramente, a la descrita por Eusebio *(HE.* 8.1-8) un siglo antes.

Los emperadores lucharon por la vía legislativa contra la injusticia en la adscripción de todos los ciudadanos a las cargas tributarias[112], sin conseguir nada práctico, como afirma Salviano y reconoce el propio *Código Teodosiano.* También procuraron reprimir los emperadores con su legislación la rapacidad de los recaudadores de contribuciones, *officiales,* con resultado igualmente negativo[113]. Sobre este último punto la legislación es abundante, señal inequívoca de que el mal era profundo y generalizado.

Política fiscal de los emperadores en el siglo IV

La presión fiscal en el Bajo Imperio fue grande, a partir principalmente del gobierno de la Tetrarquía, en los últimos decenios del siglo III. Continuó la política, seguida por todos los emperadores durante la crisis de la anarquía militar, de favorecer a las clases bajas[114]. Esta pre-

---

[111] *De gub. Dei* 5.5.20.

[112] *CT.* XI.1.20, año 385, y 26, año 339; XI.13.1, año 383.

[113] *CT.* XI.40.14, año 385; XI.4.1, año 372; XI.7.20, año 412; XIII.11.11, año 406. G. Bravo, *Coyuntura socio-política y estructura social de la producción en la época de Diocleciano,* Salamanca, 1980, págs. 323 ss.; A. Cérati, *Caractère annonaire et assiete de l'impôt foncier au Bas-Empire,* París, 1975; A. Chastagnol, *La fin...,* págs. 364 ss.; *Íd., Problèmes fiscaux du Bas-Empire. Points de vue sur le fiscalité antique,* París, 1979, págs. 127 ss.; A. Déléage, *La capitation du Bas-Empire,* Mâcon, 1945; W Goffart, *Caput and Colonate, Toward a History of Late Roman Taxation,* Toronto, 1974; A. H. M. Jones, *op. cit.,* págs. 619 ss.; *Íd.,* «Capitatio and Iugatio», *The Roman Economy,* Oxford, 1974, págs. 280 ss. A. Piganiol, *L'empire,* págs. 371 ss.; W. Seston, *Dioclétien et la Tetrarchie,* tomo I, París, 1964, págs. 261 ss.; F. Lot, *Nouvelles recherches sur l'impôt foncier et la capitation personnelle sous le Bas-Empire,* París, 1955; Ste. Croix, *op. cit.,* págs. 579 ss.; J. Karayanopolos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates,* Múnich, 1956; C. Sánchez Albornoz, «El *tributum cudragesimale.* Supervivencias fiscales romanas en Galicia», *Mél. Hist. Moyen-Age,* París, 1951, págs. 645 ss.; J. M. Blázquez, «La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias», *Hacienda Pública Española,* 1984, págs. 37 ss.

[114] *De gub. Dei* 5.4.17-18; 5.5.19.

sión, posiblemente, aumentó con el paso de los años, debido a los gastos generales del Imperio, a la creación de una burocracia numerosa y a la necesidad de contar con un gran ejército para contener a las tribus bárbaras que reiteradamente rompían las fronteras y se infiltraban dentro del Imperio saqueando extensas y ricas zonas del mundo.

A. H. M. Jones es de la opinión, seguida por Ste. Croix[115], de que el episcopado cristiano costaba al Imperio mucho más que la propia administración civil. Cada ciudad solía tener su obispo, que ganaba el sueldo de un gobernador provincial. Los obispos metropolitanos de las provincias estaban equiparados a los vicarios. El clero bajo, sin contar los ascetas, era más numeroso que el funcionariado civil. Los ingresos de la Iglesia de Roma en el siglo IV se calculan en unas 400 libras de oro, según el *Liber Pontificalis.* Sin embargo, hay que recordar que toda la beneficencia se encontraba en manos de la Iglesia.

El apologista cristiano Lactancio, contemporáneo de los sucesos que narra (vivió en Nicomedia, donde se encontraba la corte del emperador Diocleciano) en su tratado *De mortibus persecutorum,* obra escrita a finales del año 314 y a comienzos del siguiente, escribe sobre la política tributaria de Diocleciano (7):

> Se llegó al extremo de que era mayor el número de los que vivían de los impuestos que el de los contribuyentes, hasta el punto de que, al ser consumidos por la enormidad de las contribuciones los recursos de los colonos, las tierras, quedaban abandonadas y los campos cultivados se transformaban en selvas... Igualmente eran numerosos los funcionarios del fisco, magistrados y vicarios de los prefectos del pretorio, cuya actividad en el orden civil era escasa, pero intensa, por el contrario, a la hora de imponer multas y dictar prescripciones. Las exacciones de todo tipo eran, no diré yo, frecuentes, sino constantes y los atropellos para llevarlas a cabo insoportables... Llevado (el emperador) de su insaciable avaricia no quería que jamás disminuyera el tesoro, sino que exigía continuamente impuestos y donaciones extraordinarias.

De estos párrafos de Lactancio se deduce que con Diocleciano suben considerablemente las contribuciones en todo el Imperio. Las causas de esta subida son varias:

A) El crecimiento considerable del ejército[116]. A este respecto asegura Lactancio en el mismo párrafo, poco antes citado: «Dividiendo la tierra en cuatro partes, hizo a los otros tres emperadores partícipes

---

[115] *Op. cit.*, págs. 577 ss.

[116] A. M. D. Parker, «The Legions of Diocletian and Constantine», *JRS,* 23, 1933, págs. 175 ss. De 39 pasaron a 60.

de su poder. Paralelamente multiplicó el ejército, pues cada cual contendía por disponer de un ejército mayor que el de cada uno de los emperadores anteriores, cuando uno solo estaba al frente de todo el Estado.»

B) El aumento de la burocracia. Lactancio afirma sobre el particular: «Numerosos gobernadores y negociados oprimían a cada una de las regiones, incluso casi a cada una de las ciudades.»

C) Las tierras quedaron abandonadas y se convirtieron en selvas.

D) Se exigían continuamente impuestos y donaciones extraordinarias. Probablemente alude el apologista a impuestos en oro y plata, llamados *largitiones,* que se recaudaban para el ejército. Estas contribuciones dependían del *comes sacrarum largitionum.*

E) La pasión insaciable por las construcciones obligó, además, al reclutamiento de obreros y de artesanos, a la requisa de medios de transporte y a la demolición de parte de las ciudades para edificarlas nuevamente, lo que motivó que «la gente se veía obligada a emigrar a otra parte con mujeres e hijos». Cuando las nuevas edificaciones no eran del agrado del superior, se destruían para hacerlas de nuevo; y todo esto «a costa de la ruina de la provincia», es decir, las provincias sufragaban los gastos.

F) La necesidad de tener dinero en abundancia motivó la ruina de muchos ricos. «Paso por alto el hecho de que muchos perecieron por la sola culpa de poseer tierras o riquezas. Esto se convirtió en algo habitual, y por tanto, casi legal, por la costumbre impuesta por los malvados. Pero hubo algo en lo que se distinguió: donde quiera que veían un campo mejor cultivado o un edificio más bello de lo habitual, tenía ya preparada para su dueño una acusación falsa y la pena de muerte, como si no pudiera apoderarse de lo que le pertenecía sin derramar sangre.»

La política fiscal de la Tetrarquía empeoró bajo el mandato de Galerio (Lact. *De mort. pers.* 23.6), pues «se enviaron a todas partes inspectores que todo lo removían provocando una especie de estado de guerra y de cautividad insufribles» e incluso —afirma el apologista cristiano— «resonaban los látigos y demás instrumentos de tortura». Quizás, como se ha pensado, Galerio extendió a la plebe urbana el impuesto de la *capitatio* del que estaba exenta. Lactancio ofrece algún dato interesante en este mismo párrafo sobre el mecanismo de la recaudación de contribuciones: «no se tenía confianza en los mismos inspectores, por lo que, tras unos, se enviaban otros con la esperanza de que localizasen nuevos recursos imposibles. Para que no diesen la impresión de que su misión había resultado vana, duplicaban sistemá-

ticamente las tasas a su libre antojo, aunque no encontrasen nada nuevo». Casos como éste debían ser desgraciadamente frecuentes.

Más adelante de la obra mencionada (21), Lactancio vuelve a denunciar los abusos de todo tipo cometidos con ocasión de la recaudación de impuestos, y los sufrimientos ocasionados a la población. Con motivo de las *Vicennalia,* nuevamente se exigió de las provincias *indictiones* de oro y plata. Esta vez eran los soldados los encargados de recaudar las contribuciones y cumplían su cometido sin ninguna consideración. Lactancio afirma que torturaban a los contribuyentes que no pagaban y habla de una verdadera guerra contra los agentes del fisco.

Esta situación no mejoró con los sucesores de Diocleciano; con Constantino empeoró incluso.

El historiador pagano Zósimo —tendencioso al enjuiciar al cristianismo—, que escribe en los primeros decenios del siglo VI, afirma del primer emperador cristiano (2.33-34):

> Constantino, después de haber hecho todo esto, continuó despilfarrando los tributos haciendo donaciones no necesarias a hombres indignos e inútiles. Oprimía al que pagaba los impuestos. Enriquecía al que no le era de utilidad. Era de la opinión de que la prodigalidad era un título de honor. Él fue el que impuso un tributo de oro y de plata a todos los que en cualquier lugar de la tierra se dedicasen al comercio, y vendiesen algo en la ciudad. Hasta los estratos más bajos de la sociedad tuvieron que pagar impuestos. Constantino ni siquiera perdonó a las desgraciadas prostitutas. Cada cuatro años, cuando había que pagar los tributos, en toda la ciudad de oían llantos y lamentos. A los que, por ser muy pobres, no podían pagar se les azotaba y torturaba. Las madres vendían a sus hijos o prostituían a las hijas; lo recaudado por esta actividad forzosa iba a parar a los recaudadores del *chrysargiro.*
>
> Queriendo dar alguna preocupación incluso a los que eran de buena condición, los elevó a la dignidad de pretor y con el pretexto del cargo les pedía un oneroso tributo. Cuando llegaban a una ciudad los recaudadores de contribuciones había una huida general a tierras extranjeras, temiendo arruinar su patrimonio, al obtener cualquier cargo.
>
> Registró los bienes de los ciudadanos más ilustres, instituyendo un impuesto, al que llamó *folles.* Con este tributo arruinó las ciudades, por estar en vigor mucho tiempo después de Constantino. Las riquezas de la ciudad poco a poco se agotaron, y la mayoría de ellas se despobló (2.38).

Las conclusiones que sacamos de las afirmaciones de Zósimo, son las siguientes:

A) Constantino malgastó los tributos con donaciones inútiles.

B) El emperador impuso el tributo del *chrysargiro,* llamado también *lustralis collatio,* que se mantuvo hasta el año 498, en tiempos de Anastasio I.

El *chrysargiro* era especialmente odioso a juzgar por los datos de autores posteriores, que piden su anulación. Procopio de Gaza, en su panegírico al emperador Anastasio XIII, lo califica de nefasto. Era, según él, «un impuesto detestable que nadie va a contradecir; se abatía periódicamente como un azote, injusto y frecuente sobre las ciudades. Su nombre, maldito por todo el mundo, reunía en una misma y sola expresión el oro y la plata. Muchas gentes, que habían trabajado bien, que carecían de un mínimo vital y que sólo tenían sus brazos para esperar sobrevivir, pagaban el precio del sufrimiento y del trabajo; a su desastrosa suerte se añade este impuesto». El autor afirma que hasta las prostitutas llenaban la caja del emperador y compara el impuesto con la Hydra a la que Hércules quemó las cabezas. Prisciniano de Cesarea de Mauritania, que escribió, igualmente, un panegírico en honor del mismo emperador, hacia el 513, habla de «una decisión (la del impuesto de *chrysargiro),* que repartía la miseria y que obligaba a más de uno a huir de su hogar... Los que apenas podían subsistir, los pobres, remitían al tesoro, su deuda, que se les arrancaba con llantos y lágrimas...».

Zósimo (32.1) también indica que el sostenimiento del ejército consumía gran parte de las contribuciones, al igual que la construcción de gran cantidad de edificios inútiles. «Algunos se venían abajo poco después de ser levantados, pues se les había construido deprisa y no con materiales buenos.»

Se conservan algunas cifras sobre este impuesto. Por un dato de la *Crónica Siríaca* escrita por un autor anónimo, que estaban bien informado sobre los problemas de Edesa, se sabe que los artesanos de esta ciudad pagaban cada cuatro años 140 libras de oro. El anónimo, refiriéndose al año 498, describe el júbilo de la ciudad por la desaparición de este impuesto en los siguientes términos:

> Toda la ciudad estaba de fiesta; todos, grandes y chicos, se pusieron sus vestidos blancos. Llevaban cirios e incensarios echando humo. Caminaban con ellos, dando gracias a Dios y alabando al emperador con salmos y cánticos, hasta el martirio de los santos Sergio y Simeón. Hecha allí una ofrenda, volvieron a la ciudad. Hicieron una fiesta con gran alegría durante una semana entera y decidieron celebrarla cada año. Todos los artesanos se acostaban, se regocijaban... echándose por tierra en el atrio de la iglesia y en todos los pórticos de la ciudad.

Ste. Croix[117] es de la opinión de «que lo que en último término provocó la desintegración del Imperio Romano fue la conjunción de un poder económico y político ilimitado en manos de la clase propietaria, de su emperador y de sus administradores. No había nada que frenara la codicia y ambición de los ricos, excepto el límite que el propio emperador creyera necesario poner a ciertos excesos para evitar un colapso general o local... Para el campesino lo que le causaba el mayor temor era el recaudador de impuestos». A este particular recuerda Ste. Croix dos sucesos de interés. En la *Vida de San Juan Limosnero* se lee que cuando el santo quería dar forma a los monstruos de la otra vida, decía que eran como «los recaudadores de impuestos». El historiador eclesiástico, Teodoreto, en su *Historia Ecclesiastica* 17, escribe: «por entonces llegaron los recaudadores que les obligaban a pagar sus impuestos y empezaron a maltratar a unos y a meter en la cárcel a otros».

Para S. Mazzarino[118], «la crisis del imperio se expresaba no en la falta de oro y plata, sino en la tremenda tasación y en el peso desmedido que aplastaba a los trabajadores».

Las ideas de Basilio sobre la recaudación fiscal

Es interesante recordar las ideas que sobre la recaudación de tributos exponen en sus obras San Basilio y Crisóstomo, autores cristianos también una generación anterior a la de Salviano, para valorar mejor las ideas del escritor galo.

San Basilio alude en sus cartas repetidas veces a la recaudación de las contribuciones como un problema grave que le preocupa. En estas cartas salen a relucir todos los recovecos del fisco, y constituyen el mejor comentario a fuentes como Salviano en lo referente a la recaudación de los impuestos.

La primera carta (15), en la que San Basilio trata de los impuestos,

---

[117] *Op. cit.*, pág. 579.

[118] *El fin del Mundo Antiguo*, pág. 117. Parecida es la tesis de A. H. M. Jones, «Over-Taxation and the Decline of the Roman Empire», *The Roman Economy*, págs. 82 ss.: «These conclusions can be only tentative, but the evidence does suggest that over-taxation played a significant role in the decline of the empire. It can be established that the taxes rose from Diocletian's time until they absorbed a very high proportion of the yield of the land. It can plausibly be argued that the high rate of tax was the main reason for the abandonment of marginal land and the consequent impoverishment of the empire. It is at any rate probable that it was a major factor in reducing the manpower of the empire and thereby contributed directly to its military collapse.»

está dirigida a Arcadio, que era *comes sacrarum largitionum*, a quien la ciudad de Cesarea había enviado una embajada para tratar de la recaudación. San Basilio le envía una carta y pide en ella al alto funcionario, que sea benévolo. En otra epístola (37) ruega que se mantenga la asistencia del impuesto a un sacerdote necesitado. En el año 360 o comienzos del siguiente (21) se queja el obispo de Cesarea de que se obligue a pagar el cuádruple a los morosos, y de que se torture para obtener declaraciones falsas de ingresos para pagar el máximo posible. En la carta 36 se lamenta Basilio de que a un sacerdote se le cobren los impuestos, lo que era ilegal, pues la Iglesia estaba exenta de dicho pago *(CT.* VI.2.3-4). Constantino, en efecto, había exonerado al clero cristiano de todos los *munera civila o sordida,* como lo estaban los senadores, los caballeros, los profesionales liberales, los sacerdotes paganos y los oficiales de las sinagogas judías (Eus. *HE.* 10.7.2; *CT.* XVI.2.2 del año 313; XVI.2.1. del mismo año). En la práctica, sin embargo, los recaudadores de contribuciones no respetaban esta concesión, llevados de su rapacidad; así lo indica también la carta 284, escrita a un censor para solicitar que los monjes no paguen impuestos, prueba de que no sólo el clero regular, sino los mismos ascetas estaban sometidos con frecuencia al pago de los impuestos. En otras varias cartas (37 y 104) el obispo de Cesarea se lamenta del mismo abuso. En el año 372 recuerda al prefecto Modesto que los sacerdotes y diáconos están libres de impuestos. Como puntualiza Basilio, con frecuencia los oficiales los inscribían ilegalmente en el censo de las contribuciones. A pesar de la legislación imperial que libraba a la Iglesia de pagar impuestos, Basilio es de la opinión de que ello, en la práctica, resultaba imposible, dada la costumbre y voracidad de los recaudadores, y en la carta 303, sin destinatario, se contenta con que la Iglesia no pague demasiado.

Los recaudadores eran auténticas aves rapaces. En la carta 142, fechada en el año 372, dirigida a un contable del prefecto, pide el obispo de Cesarea que un hospicio que alberga pobres no pague impuestos. Basilio no se satisface con suplicar al funcionario estatal tal cosa, sino que ese mismo año solicita a otro oficial que abastezca al centro de todo lo necesario. Sin duda, el fisco tenía alguna obligación, que no cumplía, de contribuir al sostenimiento del hospicio.

Los recaudadores exigían cantidades superiores a las que correspondían a la producción real de las fincas, teniendo presente que las familias tenían que vivir además de ellas, como se desprende de una carta (83) redactada en el año 372, y dirigida a un censor, en favor de un amigo que tuvo que abandonar su propiedad, debido a la cuantía elevada de los tributos que tenía que pagar.

También se mencionan contribuciones ocasionales. En carta (187) de marzo del 372, pide Basilio que se suprima un impuesto recaudado para comprar uniformes para los soldados.

Estos impuestos extraordinarios, en especie, eran frecuentes. En la carta 303, dirigida al *comes sacrarum largitionum,* intercede por unos campesinos a los que se les impone sin motivo una contribución de caballos. El *Código de Teodosio* (XI.9.1) recoge una constitución de Hispania fechada el último día del año 323, que se refiere a prestaciones obligatorias de vestidos y de caballos. Una segunda, del año 337 *(CT.* XI.9.2), dispone que, además de los tributos comunes y de las *vestae canonicae,* la Bética debía entregar anualmente al fisco oro y plata.

La carta 309 intercede en favor de un pobre, para que se le libre de los impuestos.

La carta 144, del año 373, dirigida a un oficial del prefecto, en la que sin puntualizar intercede a favor de los pobres, se ha interpretado en el sentido de que lo que solicita el obispo de Cesarea, es la reducción de los impuestos, al igual que la carta 308 en favor de los pobres y malhechores de Caprale. La carta 310 informa de que los habitantes de Ariarathia están abrumados de impuestos. Otra carta, la 312, dirigida a un censor, exige que se haga justicia a un contribuyente, víctima del censo. Otras veces solicita Basilio la exención de los impuestos de un pariente, sin duda por ser injustos y no poder pagarlos (carta 315).

La recaudación de las contribuciones iba muy frecuentemente acompañada de protestas y revueltas, como se atestigua en la carta 85, fechada en el año 372.

El tema de los impuestos aflora continuamente en la correspondencia de Basilio, lo que indica que era un problema grave. Frecuentemente gestiona con las autoridades el que los magistrados no se excedan en la recaudación de aquéllos. Así, en el mismo año 372, se dirige (carta 110) nuevamente al prefecto Modesto, para que ordene que el impuesto del hierro sea equitativo, lo que indica que se exigía más de lo que producían las minas a los habitantes de Tauro, país productor de hierro. En este mismo año trata en una epístola (88) dirigida a un personaje desconocido, del impuesto en oro que pagaban las provincias de Oriente al igual que otras regiones *(CT.* VII.6.3) para la compra de trajes militares. Quedaba sin pagar aún una pequeña suma y pide una prórroga para hacerla efectiva, de modo que hubiera tiempo de comunicárselo a los magistrados que se encontraban ausentes de la ciudad.

La producción de metales se cuidó mucho en el Bajo Imperio. Las minas de oro y de plata de Hispania eran las mejores de toda la cuen-

ca del Mediterráneo, explotadas intensamente por los romanos desde comienzos de la conquista y antes por los Bárquidas, según afirmación de Diodoro (5.35-38). A finales de la dinastía severiana[119] cerraron sus pozos[120]. La producción de otros metales, en los que Hispania era riquísima (Str. 3.2.8), debió de descender considerablemente después de la crisis del siglo III. Sin embargo, las minas de la actual provincia de Huelva, a juzgar por el gran número de monedas del siglo IV, halladas en ellas debían de continuar en explotación. No así las de Sierra Morena, pues Cástulo, capital del distrito minero de la antigua Oretania, en el Bajo Imperio se encontraba en una situación de decadencia. En las minas de oro de Tracia se trabajaba aún al final de la Antigüedad. Nada tiene de extraño que el fisco prestase especial atención a las minas de oro y de hierro de Capadocia. La recaudación de impuestos era tan onerosa, que en una carta a Eusebio (208), éste la califica de persecución, al igual que en una segunda misiva dirigida al ya mencionado prefecto Modesto (281), en favor de su amigo Heladio, primer magistrado de la ciudad. Otra vez (285) llama a la recaudación del tributo «hidra de múltiples cabezas».

Basilio no duda en acudir frecuentemente a las supremas magistraturas civiles, superiores al cargo de prefecto o censor, como el *comes rerum privatarum,* quien administraba la fortuna privada del emperador, engrosada por contribuciones especiales. Basilio alude a una contribución de caballos (303) a la que califica de injusta.

Basilio está, pues, muy preocupado por la recaudación de contribuciones en su territorio de Capadocia, aunque ni a él, como obispo, ni a los miembros de la Iglesia, como sacerdotes y monjes, les atañían directamente. Esto indica que los recaudadores olvidaban, siempre que podían, los privilegios fiscales de que gozaban los eclesiásticos.

Las corruptelas, que se mencionan en estas cartas, eran las mismas que las ya señaladas en Occidente y sus funestas consecuencias, idénticas. Queda justificada en la correspondencia de Basilio la importancia excepcional que Salviano concede a la recaudación de contribuciones, como causa fundamental de la ruina y miseria de los estratos inferiores de la sociedad romana.

---

[119] J. Sánchez Palencia, *La explotación del oro de Asturias y Gallaecia en la Antigüedad,* Madrid, 1983, págs. 654 ss. Sobre el problema del oro en el Bajo Imperio, al que se le ha dado gran importancia: G. Mickwitz, *Geld und Wirtschaft im römischen Reich des IV. Jahrhundert n. Chr.,* Amsterdam, 1965

[120] J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania romana,* págs. 253 ss.; *Íd, Historia económica de Hispania,* págs. 242 ss.; *Íd., Historia de España. España Romana,* págs. 525 ss., con catálogo de todas las fuentes sobre minería hispana y comentarios.

La fiscalidad en Juan Crisóstomo

En las obras de san Juan Crisóstomo se leen varias descripciones importantes sobre las relaciones de los terratenientes con sus colonos y sobre la recaudación de las contribuciones.

> Así, en la homilía sobre san Mateo (61.3), dice: «Mas dejemos, si os place, a éstos y pasemos a otros que son, al parecer, más justos. ¿Quiénes son, pues, éstos? Los que poseen los campos y sacan de la tierra su riqueza. ¿Y puede haber nada más inicuo que esos hombres? Si se examina cómo tratan a los míseros y trabajadores labradores, se verá que son más crueles que unos bárbaros. A los que están consumidos de hambre y se pasan la vida trabajando, les imponen exacciones continuas e insoportables y les obligan a los más penosos trabajos. Sus cuerpos son como de asnos o de mulos o, por mejor decir, como de piedra, sin concederles un momento de respiro. Produzca o no produzca la tierra, los oprimen lo mismo, sin perdonarlos, por ningún concepto. ¡Miserable espectáculo! Después de trabajar todo el invierno, después de consumirse al hielo y a las lluvias y a las vigilias, tienen que retirarse con las manos vacías y encima cargados de deudas. Y más que por este hambre, más que por este naufragio, temen y tiemblan los infortunados ante las torturas de los administradores, las comparecencias ante los tribunales, las cuentas que se les piden, los suplicios a que se les conduce, las cargas inexorables que les imponen. ¿Quién dirá los negocios que con ellos se emprenden, los viles tráficos a que se los somete, llenando sus amos lagares y graneros a costa del trabajo y sudor de aquellos infelices, mientras que a ellos no se les consiente llevar a su casa ni una mínima parte? Todo el fruto tiene que ir a llenar sus toneles de iniquidad, y sólo unas míseras monedas le tiran por ello al trabajador. Luego inventan nuevos géneros de usura, no permitidos ni por las leyes de los gentiles, y componen letras de préstamo que son una pura maldición. Porque ya no se contentan con la centésima mensual (= 12 %), sino que los fuerzan a pagar un interés del 50 por 100. Y eso cuando el infeliz de quien lo exige tiene mujer y ha de alimentar a sus hijos, y es hombre pobre, y con su propio trabajo les ha llenado eras y lagares. Mas ellos nada de esto consideran. (Traducción de D. Ruiz Bueno).

Enumera aquí San Juan Crisóstomo los males de los colonos: la miseria que llega al hombre, el trabajo duro y prácticamente improductivo y los elevados impuestos, recaudados de forma despiadada por los procuradores. Las obligaciones de los campesinos eran de ca-

rácter privado. El arma que utilizaban los terratenientes para presionar eran los préstamos con intereses elevados, muy superiores a lo permitido por la ley. En los viñedos trabajaban los campesinos a jornal. Menciona expresamente Crisóstomo las torturas y los tribunales ante los que eran llevados los campesinos que no pagaban; el campesinado llevaba el peso de los impuestos, según afirma Sócrates, abogado de Constantinopla, en su *Historia Ecclesiastica* 4.

Algunas de estas calamidades habían aparecido previamente en el Occidente del Imperio, lo que demuestra que la situación desastrosa del campesinado era la misma en todas partes; en Antioquía, sin embargo, la situación conoció algunas particularidades, como la usura ilegal.

San Juan Crisóstomo en su *Hom.* 66. 3 sobre San Mateo, ofrece un dato muy interesante acerca de la riqueza de los hombres opulentos de Antioquía[121] al afirmar que la renta de la Iglesia no alcanzaba a la de uno de estos grandes ricos. En esta ciudad la Iglesia socorría diariamente a 3.000 personas.

En otros escritos de este predicador, se pueden espigar otros datos interesantes sobre los tributos, como por ejemplo el que todos querían imponérselos a los labradores y a los comerciantes. Crisóstomo odiaba sobre todo a los recaudadores de contribuciones. En su tratado sobre el sacerdocio (1.5) compara a los publicanos con los recaudadores de impuestos, por ser muy crueles en la recaudación de los tributos y arruinar a las viudas. En dicho escrito se leen frases como éstas: «¿Qué clase de oficio es el de cobrar impuestos? Rapiña legítima, violencia llena de confianza, iniquidad amparada bajo el patrocinio de la ley... ¿Qué clase de oficio es el de recaudador de impuestos? Un pecado desvergonzado, una rapiña sin justificación, peor que el latrocinio...»[122]. En otras obras se leen frases parecidas[123]: la recaudación de impuestos «es, en efecto, una violencia que se desarrolla con confianza y libertad, una rapiña sin que nadie la reprima, una desvergonzada especie de avaricia; un negocio totalmente alejado de la razón». También[124] describe gráficamente el funcionamiento de la recaudación de impuestos y las tretas de que se valía la gente para eludirlos:

---

[121] P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV siècle*, París, 1955; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1971; A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972.

[122] P. G. 47, 377.

[123] *Non esse desper, 1. In Act.* 25.3.

[124] *In faciem* 16.

> Cuando algunos deben parte de los tributos civiles y los recaudadores se atreve a urgírselos —sino que se avergüenzan de hacerlo— para tener ocasión de instarles más, procuran que sus compañeros los despojen, les injurien y les cubran de toda clase de males, en presencia de los que deben pagar los tributos, para que al ver esto parezca que urgen no por propia voluntad, sino por la necesidad que les imponen los otros. Al recibir una ofensa de otros les da a ellos una ocasión y razón para excusarse.

Precisamente la obra cumbre de la oratoria cristiana antigua son las homilías pronunciadas por San Juan Crisóstomo en el año 387, con ocasión de haber sido derribadas y mutiladas por la multitud las estatuas del emperador Teodosio y de su familia ante la imposición de una contribución extraordinaria. Teodosio pensó en arrasar por ello la ciudad, pero lo impidió la intervención del obispo Flaviano.

Sin embargo, Crisóstomo no parece que por principio se opusiera a la recaudación de los tributos, que considera necesarios para mantener el ejército y defenderse de los bárbaros. Eran los métodos de la recaudación[125] lo que el orador condena.

Ni Basilio, ni Crisóstomo, demuestran menor interés que Salviano ante los problemas que plantea la recaudación de los tributos. Los dos últimos son mucho más duros que el primero en denunciar los graves males que ocasiona el procedimiento empleado.

Otras fuentes eclesiásticas sobre la recaudación de tributos

Se ha acusado frecuentemente a Salviano de moralista exagerado y, por lo tanto, digno de poco crédito, por la crítica que hace a la alta sociedad gala del final de la Antigüedad; pero la comparación con otros escritores eclesiásticos, como Basilio y Crisóstomo, hombres igualmente de hondas preocupaciones sociales, confirman sus afirmaciones. Recordemos, sin embargo, otros testimonios.

El último teólogo de la escuela antioquena, Teodoreto de Ciro, contemporáneo de Salviano, obispo de Ciro en 433 (ciudad pequeña situada en las proximidades de Antioquía, en la que había nacido) fue un hombre cultísimo y mantuvo una nutrida correspondencia que es fuente excelente de información para la historia del siglo v. En una de

[125] *Math.* 66.4; *In Act.* 32.2; *In Col.* 11.1; *In Is.* 3,6.

sus cartas *(Corresp.* II, *Ep.* 42), dirigida al prefecto Constantino, alude a las dificultades fiscales de la ciudad de Ciro, en 446-447 En ella habla el autor de hacer prevalecer las conclusiones de cierta encuesta, que se hizo hacia el año 433, en el sentido de ahorrar gastos a los desgraciados contribuyentes, y también a los curiales locales, igualmente desventurados, que reclaman lo que ellos mismos no podían exigir. «¿Quién desconoce los cargos de los impuestos, que abruman las tierras de nuestros compatriotas, cuyo resultado es que numerosos propietarios se han marchado a otros lugares, que otros explotados han huido y que la mayoría de las tierras permanecen abandonadas?»

La riqueza de la comarca era de 50.000 jugadas libres y de 10.000 fiscales. Teodoreto de Ciro afirma que, aunque todo el país fuera productivo, no se podía pagar el impuesto, según se desprende del hecho de que en tiempos de Isidoro, prefecto del pretorio en Oriente en 435-439, 15.000 jugadas estuviesen sometidas al impuesto del oro; como los preceptores de la oficina del conde no podían soportar el gravamen, suplicaron al emperador que les descontase 2.500 jugadas improductivas. Se ordenó que la *jugatio* estéril fuera transferida a los desgraciados curiales y que éstos entregasen a cambio una extensión igual. Tanto las tierras libres como las fiscales estaban sometidas a impuestos. Las tierras libres eran las de los particulares, cuyos impuestos ingresaban en la caja del prefecto del pretorio y las fiscales, las dos bienes imperiales. En una segunda carta *(Corresp.* II, *Ep.* 43), dirigida a la emperatriz Pulqueria, acusa a un obispo, probablemente Atanasio de Perrhe, de ser un mendaz, y de ponerse en contra de los intereses de miles de pobres. Indica el autor que a la provincia se le ha concedido un alivio en el pago de los impuestos, no así a Ciro (Cyrrhus). Insiste en el hecho de que muchos campesinos han abandonado sus tierras, que los desgraciados *curiales* reclaman el impuesto y que, no pudiendo soportar esta carga, unos huyen y otros se hacen mendigos.

En una tercera carta del mismo autor *(Corresp.* II, *Ep.* 47), enviada al obispo de Constantinopla, Proclo, se queja de que su ciudad debe pagar un impuesto más pesado que el de todas las ciudades de la provincia y de que mientras otras ciudades han obtenido un alivio en el pago, Ciro (Cyrrhus) debe pagar un impuesto de más de 62.000 jugadas.

En su *Historia Religiosa* 17, compuesta hacia el año 444, Teodoreto habla de un impuesto de 100 áureos que pagaba la ciudad de Ciro. Con esta ocasión menciona a los recaudadores curiales que apremiaban a pagar los impuestos.

Todos estos datos prueban que la situación del campesinado de Oriente no era mejor que la de Occidente; que el peso de este im-

puesto gravaba principalmente a las gentes del campo, que muchos abandonaban sus tierras y que la provincia recibía algún alivio en la recaudación de tributos.

Las necesidades del Estado, sobre todo a causa de las guerras, eran enormes, como lo demuestra el testimonio de Juan Lydo: éste poseía buena información, pues pertenecía al *officium* del prefecto del pretorio del Oriente, durante los gobiernos de los emperadores Anastasio I, Justino I y Justiniano, a partir del año 512. Entre los años 554 y 559 compuso su tratado *Sobre las magistraturas del Estado romano,* en el que (3.43-45) se recogen los siguientes datos: «la guerra desgraciada, llevada de modo catastrófico por Basilisco, costó 65.000 libras de oro, 700.000 libras de plata... motivó el hundimiento del Estado, pues, como ni la caja del tesoro, ni la fortuna privada del emperador fueron suficientes para pagar tal suma, todos los recursos de que disponía el ejército se perdieron en esta funesta guerra. En suma, después de esta calamidad, el tesoro no era suficiente para cubrir los gastos, pues se invertía en las necesidades del Estado las sumas que se esperaba recaudar de los contribuyentes; tan grandes eran los apuros del tesoro... Zenón obligaba al prefecto a comprar la paz con mucho oro, vigilando el mismo emperador las confiscaciones de los bienes y dando muerte a los mismos que gobernaban el Estado». Con Anastasio la situación mejoró pues «equiparó los gastos reales a los impuestos». Señala en estos párrafos Juan Lydo, la causa de la bancarrota del Estado: el hecho de que se gastara en las guerras por encima de las posibilidades reales, es decir, por encima de lo recaudado con los impuestos. Las cifras de los gastos de la guerra impresionaron tanto a los historiadores, que todos recogen las cifras. Así, Procopio de Cesarea, en su *Historia de las Guerras* 4.16.1, da 130.000 libras de oro; Cándido 64.000 libras de oro y 700.000 libras de plata, Nicéforo Calixto *(HB.* 15.27) 120.000 libras de oro, cifras que son muy parecidas.

El anónimo autor del *De rebus bellicis*[126], que escribió seguramente poco después de gobernar Juliano, ya cayó en la cuenta de que las guerras arruinaban al Estado y propuso algunos remedios para reducir el ejército —y con él los gastos— sin perder capacidad de defensa.

Aun antes las guerras eran costosísimas; en el siglo II, la de cuados y marcomanos en tiempos de Marco Aurelio dejó vacío el erario *(SHA. Vita Marc. Ant.* 17.4).

---

[126] E. A. Thompson, *A Roman Reformer and Inventor,* Oxford, 1952; J. Ireland II (ed.), *De rebus bellicis,* BAR Supp. Series, 1979.

Los emperadores, si bien probablemente en contadas ocasiones, condenaron los impuestos. Juliano, en su *Discurso de Antioquía (Misopogon)*, escrito en la segunda mitad del año 363, recuerda a la ciudad que «la eximió del pago de gran cantidad de oro y plata y de impuestos, particularmente a vosotros con respecto a otras ciudades». Los antioquenos querían que se les condonase todo, lo que era imposible. Una desgravación de un impuesto extraordinario y de mil apremios fiscales obtuvo Germán, obispo de Auxerre, casi contemporáneo de Salviano, de Auxiziaris, prefecto del pretorio de la Galia hasta el año 439 en Arlés.

Salviano[127] con una insistencia machacona recalca los funestos efectos de la recaudación de los tributos, tal y como se practicaba, «nostantur pauperes, uiduae gemunt, orfani proculcantur». Salviano no se opone al cobro de tributos, según se ha indicado ya; lo que censura es la repartición injusta de los impuestos y que el peso de los mismos recaiga sólo sobre los hombros de los pobres; «éstos —se queja— pagan como los ricos y viven como los pobres. El escritor galo acusa a los ricos de inventar, a veces, impuestos suplementarios, que son sufragados por los pobres. Alude el sacerdote marsellés a la frecuencia con que llegan nuevas embajadas, enviadas por los más altos dignatarios, a algunas personas ilustres para que recauden contribuciones extraordinarias. Los poderosos decidían y los pobres pagaban sin conocer la causa. A los emisarios se les corrompía con presentes. Los ricos no admitían ninguna decisión tomada.

Colonato

Salviano[128] habla del colonato como medio de escapar a la desastrosa situación que atravesaba el campesinado. Otro procedimiento de hacerlo era buscar refugio entre los bárbaros o unirse a los insurrectos bagaudas.

Estas dos soluciones no eran seguidas sin embargo por la mayoría de los campesinos arruinados por los impuestos sino que «tradunt et ad tuendum, protegendumque maioribus, dediticios se divitum faciunt et quasi in ius eorum dicionemque transcendunt». Este colonato convenía a los intereses de los ricos. Protegían éstos a los pobres

[127] *De gub. Dei* 5.7.28-38.
[128] *Íd.*, 5.8.38-45. También 5.11.57.

para desposeerlos de sus bienes, de modo que sus descendientes carecieran de ellos, y estuviesen condenados a perpetuidad a la pobreza. Salviano califica al colonato de institución insoportable y monstruosa, de calamidad y de crimen. Los pobres vendían sus predios, que iban a engrosar los de los terratenientes, pagaban impuestos por los bienes vendidos y se convertían en colonos; perdían su condición de hombres libres y quedaban adscritos a las fincas que no podían abandonar[129].

El aspecto más grave y cruel del colonato estribaba en que se acogía a los colonos como extranjeros y se les trataba como a indígenas. Pasaban a ser propiedad de los ricos, que los transformaban en esclavos, aunque en teoría seguían libres. Tal es el juicio que dio Salviano sobre el colonato.

Se conoce bien el funcionamiento del patronato en Oriente, lo que arroja una gran luz sobre las afirmaciones de Salviano.

Por el retórico pagano de Antioquía, Libanio, amigo del emperador Juliano, se sabe que la situación provocada por la recaudación de los tributos era tan desesperada que se acudía a la protección de los militares.

El texto de Libanio *Discurso sobre los patronatos* (hacia el año 390) es extenso, pero merece ser conocido en su totalidad por su importancia excepcional. En Occidente no actuaría de modo distinto el patronato:

> Hay grandes aldeas, cada una de ellas perteneciente a numerosos propietarios, que se ponen bajo la protección de los soldados de la guarnición correspondiente, no para escapar al mal, sino para estar en condiciones de hacerlo. La recompensa se saca de los productos del suelo: trigo, cebada, frutos de los árboles, o bien consiste en un poco de oro en bruto o en una cantidad estipulada. Al lograr de esta manera una muralla con los brazos de los soldados, los donantes de los regalos compran la licencia para hacer cualquier cosa. Y he aquí que ahora se convierten para sus vecinos en una fuente de males y dificultades, usurpando sus tierras, talando los árboles, dándose al pillaje, degollando los animales, saqueando, refugiándose en sus guaridas...
>
> La busca de un protector no se da sólo en los campos que pertenecen a muchos propietarios, cada uno de ellos dueño de un predio de poca extensión, sino también en los que no tienen más que un solo y único poseedor. Los colonos de éste se concilian igualmente los favores del mercenario, pero en perjuicio de su amo, por-

[129] *Id.*, 5.5.21.

que la remuneración propuesta y los regalos ofrecidos se toman previamente de sus despojos. Pertenecen, sin embargo, estos pueblos a gentes destacadas, pero gentes capaces de tender la mano a los malhechores. Porque, según creo, es pensando en el mal que van a hacer y no para escapar a la miseria, por lo que los campesinos pagan la protección de algunos. De este poder usan ampliamente, y contra sus propios amos, así, cuando éstos les exhortan al trabajo porque la tierra lo exige, les miran con rostro altivo pretextando que no están obligados, que trabajan a su conveniencia, y que no tocarán la tierra a menos que espontáneamente se decidan a ello...

Los que primero muestran tal audacia encuentran muy pronto muchos que les siguen e imitan su deplorable ejemplo. Cuando los amos tratan de denunciarlos a la justicia y acusarlos, ellos encuentran gentes que les defienden, incluso de palabra, y como el demandado es más fuerte que las leyes, el espectáculo es lamentable. ¿Qué voy a decir? Clamores de los aparceros, arrogancia de lenguaje, multitud de abogados, discusiones, sentencias, procesos ganados triunfalmente. Y así, mientras uno se aleja doblando la cabeza, los otros le acosan de mil maneras...

Todo esto revela cuántos patrimonios se han conmovido por estas defecciones de los campesinos: pues en el territorio de toda ciudad se encuentran los mismos campesinos, los mismos partidos en busca de un protector, los mismos regalos, los mismos acuerdos, los mismos provechos, los mismos perjuicios, las mismas explosiones de alegría y las mismas tribulaciones. Emigrando, pues, de otros pueblos —de aquellos donde no encuentran camino para tales violencias— abandonando mujeres e hijos, son innumerables los que se dejan arrastrar hacia estos poderosos y estas formidables fortalezas, con la intención de sacar partido de esta fuerza ilegal. Y cuando por acaso el acusador resulta ser uno de los que rodean al *strategós,* una palabra de este último, a quien conviene ocuparse personalmente del acusado, hace desaparecer al acusador, dejando al acusado inerme y humillado...

¿A quién corresponde poner término a estas evasiones? ¿A quién asegurar sus tierras a los que las han recibido en herencia? Es cosa tuya, emperador. Es de ti de quien hemos de recibir esta merced. Es a ti a quien conviene cortar este mal como sea y curarlo, en lugar de contemplar distraídamente cómo crece el abuso. Desde hace mucho tiempo esta situación ha sido descuidada; interesa en mi opinión, ponerle fin. ¿Pero, qué hacer, se dirá, si el poseedor de la finca no está a la altura de las necesidades de una personalidad más poderosa? Que el campesino se dirija a su amo, su amo al oficial, y que tú, campesino, sea a tu amo, y tú, amo, sea al oficial al que acudas. Tú, campesino, obtendrás así un apoyo y de esto no se derivará ningún daño para tu dueño, una vez que se determine el

orden de estas relaciones. No se verá ya a los trabajadores de la tierra, que pasan su existencia lejos de las ciudades en compañía de bueyes, obtener la obediencia y asistencia celosa de los oficiales, en tanto sus dueños no encuentran en éstos más que indiferencia. Y el recibir cualquier cosa de los campesinos dejará de ser considerado por los oficiales como cosa natural, en tanto que sí es de los dueños de quienes lo reciben es distinto, aunque sea lo mismo. Pues no es enteramente lo mismo que sean los dueños los que en interés de los trabajadores gratifiquen a las autoridades, que el que lo hagan los trabajadores en contra de sus dueños. En el primer caso, en efecto, se afirma la propiedad en las manos de quienes la poseen; mientras que en el segundo se mina la confianza; es tanto como andar sobre talones podridos[130].

En este texto aparece con claridad el hecho de que a los militares acudían los defraudadores de impuestos. Los contribuyentes se ponían bajo la protección del ejército contra el fisco, aunque a los militares incumbía frecuentemente forzar el pago de los impuestos[131].

En el Bajo Imperio la protección de los poderosos se necesitaba para todo. Cuando el emperador Antemio llamó a Roma en el otoño del 467 a Sidonio Apolinar *(Ep.* 1.9.1-6), este obispo aprovechó la ocasión para buscarse protectores entre la aristocracia romana. Entre los miembros del senado, ricos y eminentes por su nacimiento, respetables por la edad y útiles por su consejo, elevados a altas dignidades, descollaban Germadio Avieno y Cecina Basilio, ambos ex-cónsules. Sidonio Apolinar se inclinó por el patrocinio de Basilio.

Unos 80 años después de escribir su tratado Salviano, Teodorico el Grande dirigió dos cartas a Ampelio y Livirito, gobernadores de la

---

[130] C. Harmand, *Discours sur les patronages,* París, 1955; *Íd., Un aspect social et politique du monde romaine: le patronat public sur les collectivites locales des origines au Bas-Empire,* París, 1958; A. González, «La condición de los colonos en la trama de la sociedad Bajo Imperial (según San Juan Crisóstomo y la *Historia Augusta)», MHA* 2, 1978, págs. 81 ss.; M. Palasse, *Orient et Occident, à propos du colonat romain au Bas-Empire,* Lyon, 1950; D. Eibach, *Untersuchungen zum spätantiken Kolonat in der kaiserlichen Gesetzgebung unter Berücksichtigung der Terminologie,* Bonn, 1971; W. Goffart, *Caput and Colonate: towards a History of Late Roman Taxation,* Toronto-Buffalo, 1974. Sobre el patrocinio en Salviano: J. U. Kremse, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches,* Múnich, 1987, pág. 233. Agradezco al profesor J. Fernández Nieto la bibliografía sobre este tema.

[131] *CT.* XI.10.3, año 357; XI.1, año 365; IV.23.1, año 400. Los emperadores legislaron contra la rapacidad de los poderosos en este aspecto *(CT.* XI.2.4, años 360-415), sin conseguir nada; por ello, quizás, Salviano no aluda a esta legislación. Baste recordar un suceso contado por Juliano a los antioquenos *(Mis.* 43). Había en la ciudad 3.000 lotes de tierra sin cultivar, se los pidieron al emperador, se repartieron entre los ricos y se dedicaron a criar caballos sin pagar impuestos por su explotación.

Hispania visigoda. En la segunda carta, conservada entre las obras de Casiodoro *(Var.* 5.39), figuran detalles muy interesantes sobre los males de la recaudación de tributos, que eran idénticos a los de siglos anteriores. El rey ordena que se castigue duramente los homicidios, que eran frecuentísimos. Manda que los funcionarios encargados de recoger el impuesto territorial, que se pagaba en especie, empleasen unas pesas fabricadas según modelo conservado en Roma, ya que se utilizaban otras falsas, que pesaban más de lo debido. Teodorico dispuso que se adecuasen los productos que pagaban las fincas del patrimonio real a las contribuciones, y que los administradores recibieran una cantidad proporcionada al valor de los fundos, ya que los administradores elevaban las rentas, que pagaban los colonos, arruinando a los arrendatarios, al obligarles a entregar más de lo que producían las fincas. Los funcionarios aumentaban a su gusto los impuestos y defraudaban al erario. Como en tiempos del Imperio Romano existían contribuciones en caballos, que eran utilizados en los viajes oficiales; el rey prohíbe que se recojan más caballos que los necesarios. Teodorico suprimió los «vílicos», o intendentes, tanto de las fincas del Estado, como de las de los particulares, que gravaban a los campesinos con impuestos indebidos, con el pretexto de ampararlos y defenderlos.

Huida al territorio bárbaro

Escribe Salviano: «malunt enim sub specie captivitatis uivere libere quam sub specie libertatis essa captivi». A continuación aporta un dato muy interesante: que la gente baja repudiaba el título de ciudadano romano, y que lo consideraba vil y abominable.

Ste. Croix[132] ha recogido las principales fuentes, que son muchas, pertenecientes tanto a la época imperial, como a la republicana[133], que aluden a tránsfugas que se refugiaban entre los bárbaros. Tan sólo mencionaremos ahora las referentes al Bajo Imperio y las más significativas. Una *constitutio* de Constantino *(CI.* VI.1.3), promulgada entre los años 317 y 323, castiga al esclavo que se ha refugiado entre los bárbaros, con la amputación de un pie. Según Zósimo (5.42.3), durante el asedio que en el invierno del año 408-409 puso Alarico a Roma, cerca de 40.000 esclavos de la antigua capital del Imperio se pasaron a los

[132] *Op. cit.*, págs. 554 ss.

[133] J. M. Blázquez, «Causas de la romanización de Hispania», *Hispania* 24, 1969, págs. 23 ss.

godos. Muchos cristianos durante la gran persecución del 303 se refugiaron entre los bárbaros, siéndoles permitido practicar su religión (Eus. *VC.* 2.53). En el año 366 una constitución *(CT.* V.7.1), ordena que se abriera una investigación, cuando se capture a un romano, para conocer si, por la fuerza, o libremente, se pasó al enemigo. Ammiano Marcelino (18.6.16) cuenta de un jinete galo, que se pasó a los persas; éstos le enviaron como espía al territorio romano, siendo capturado y ejecutado. Un hecho mucho más significativo, que demuestra que las clases bajas oprimidas hacían causa común con los bárbaros, sucedió entre los años 376-378. Y lo narra también Ammiano Marcelino (31.6.4-7): las personas que fueron capturadas o se pasaron al bando visigodo indicaron a los bárbaros, que saqueaban Tracia, cuáles eran las aldeas ricas y repletas de alimentos. Los mineros de las explotaciones de oro, abrumados de contribuciones, como puntualiza el gran historiador, hacían lo mismo. Incluso los soldados proporcionaban informaciones a los godos (Amm. Marc. 31.6.7). Después de la batalla de Andrianópolis, en 380, 300 soldados se pasaron a los godos, pero en esta ocasión fueron ejecutados (Amm. Marc. 31.15.4); los guardias que ayudaron a los bárbaros a tomar la ciudad, fueron decapitados (Amm. Marc. 31.15.8-9). Los tránsfugas tenían bien informados a los godos sobre la ciudad de Perinto (Amm. Marc. 31.16-1).

El campesinado de Tesalia y de Macedonia recibió a los galos como liberadores, a pesar de que habían arrasado la región. Ammiano Marcelino (4.32.2-3) recoge expresamente las instrucciones que se habían dado para la recaudación de los impuestos, indicando de este modo cuál era la verdadera causa de invitar a los bárbaros, hasta entonces tenidos por enemigos. Zósimo (5.13.3-4) cuenta que al ejército del ostrogodo Tribigildo, que saqueó Frigia y Lidia, acompañaban esclavos huidos. El ejército devastó después Tracia, siendo vencido por el godo Flavio Fravita, que defendió la causa romana (Zos. 5.22.3). Jerónimo *(Ep.* 123.15.2) se lamenta de que hasta los mismos panonios habían hecho causa común con los godos y saqueaban la Galia. Paulino de Pella *(Euch.* 328 ss.) señala que durante el asedio de Vasatas por Ataúlfo en 415-416, los esclavos y algunos jóvenes tramaban asesinar a los nobles de la ciudad. El godo Plinta, que a la sazón era *comes* y *magister militum* de Teodosio II, en 418, aplastó una rebelión en Palestina.

Los súbditos de Roma deseaban la llegada de los bárbaros para verse libres de la explotación romana de los impuestos. Así se afirma en el panegírico, en honor de Juliano, de Claudio Mamertino (11.4.2). Temistio *(Orat.* 8.115c) dice a Valente, en 368, que el pueblo echaba de

menos a los bárbaros, ya que, puntualiza, en los cuarenta años anteriores a la subida al trono de este emperador, se doblaron los impuestos (aunque luego él los redujo a la mitad). Ningún autor contemporáneo de los que aluden a las invasiones bárbaras de los años 409-412 en Hispania, ni Hidacio, ni Orosio, ni Olimpiodoro, ni Agustín, ofrecen ningún dato concreto sobre la invasión, lo que prueba que aquí se recibió a los bárbaros como a liberadores de los onerosos impuestos romanos. Esto mismo se deduce de un texto del hispano Orosio (7.41.7), quien presenció la invasión, e informa que en Hispania y Galia se prefería vivir pobremente entre los bárbaros a pagar los impuestos entre los romanos, afirmación que coincide con lo escrito por Salviano. Incluso gente de la alta sociedad romana se pasó a los bárbaros, como en el 469, Arvando, prefecto del pretorio de Galia entre 464 y 465 y Seronato, que fue gobernador de Aquitania Prima: ambos colaboraron con Eurico. En 359, Antonio, rico mercader, que recibió el rango de protector, se pasó a los persas, forzado por acreedores, proporcionando mucha información sobre el ejército romano (Amm. Marc. 18.5.1-3.8). Todos estos testimonios demuestran, en definitiva, que el pueblo romano era muchas veces favorable a los bárbaros, a los que no consideraba como enemigos.

Los bárbaros en Salviano

Los pueblos bárbaros ocupan un puesto de relieve en la crítica de Salviano a los cristianos.

Antes de tratar de esta cuestión, importante en la obra de nuestro autor, conviene recordar que muchos bárbaros desempeñaron altas magistraturas en la administración romana. Basta mencionar a Estilicón, hijo de un vándalo, a quien Teodosio le encomendó al morir no sólo la parte más importante del ejército, sino también la tutela de sus hijos. En el año 398 venció a Gildón y obligó a Alarico a retirarse en 403 de Italia; en 405 se apoderó de Radagaiso.

La política de Teodosio fue filogermana. En el año 382, el emperador asentó como federados a los godos, que habían invadido Tracia. En el programa de Teodosio entraba integrar a los germanos, necesarios para la defensa del Imperio, y establecer las bases sólidas para una coexistencia de bárbaros y romanos. Muchos romanos juzgaban peligrosa la política filogermana de Teodosio; en el año 401 se impuso en Oriente la tendencia antigermana, con el beneplácito y el apoyo del germano Fravitia.

La tesis de Salviano[134] expuesta en el *De gubernatione,* es que los bárbaros son mejores que la mayoría de los cristianos, en cuanto a la vida y costumbres, pues, exceptuando a los religiosos y a algunos laicos que viven como ellos, los cristianos llevan en general una vida más vituperable y más inicua, aunque por conocer la ley divina sean mejores.

Salviano no dejó de reconocer, sin embargo, ciertos aspectos negativos de los bárbaros. Así[135], al igual que Sidonio Apolinar *(Carm.* 12.7-15), menciona el olor fétido de sus cuerpos, lo peregrino de sus vestidos y de sus costumbres, tan diferentes a las de los romanos. Antes indica algunos defectos o imperfecciones de los bárbaros, en los que los cristianos los aventajaban, como la avaricia, la perfidia, la deshonestidad, y toda suerte de perversiones e impurezas. Salviano enumera los vicios tópicos de los pueblos bárbaros: los saxones son crueles, los francos pérfidos, los gépidos inhumanos, los hunos impúdicos; sin embargo, tales vicios eran menos graves que los de los cristianos. Los alamanes son borrachos, los alanos rapaces, los hunos y los gépidos falsos y los francos perjuros. No niega Salviano los vicios que se atribuyen a los diferentes pueblos invasores, pero los exculpa por no conocer la ley divina. Los cristianos tienen los mismos vicios y son peores aún, por conocerla. Salviano se sitúa en su juicio sobre los bárbaros en la misma línea que Tácito, quien en su *Germania,* sostiene que los germanos eran mejores que los romanos. Orosio (3.20.6) exterioriza sus propios sentimientos en el momento de la invasión bárbara en Hispania: «ut ignotos primum barbaros viderim, ut infestos declinaverim, ut dominantibus blanditus sim, ut infideles praecaverim, ut insidiantes subterfugerim»[136]. Sin embargo, el juicio de Orosio sobre los bárbaros fue a la larga positivo, pues se había llegado entonces a una coexistencia entre invasores bárbaros e hispanos, ya que «los bárbaros abandonaron las espadas, y se dedicaron a las faenas agrícolas, y trataron a los romanos supervivientes como aliados y amigos, hasta tal punto que se podían encontrar entre ellos romanos, que preferían soportar junto a los bárbaros una libertad pobre, que entre los romanos una continua recaudación de tributos». Además, gracias

---

[134] *De gub. Dei* 4.13.61-70.

[135] *De gub. Dei* 5.5.; 21-XI.65.

[136] Sobre el siglo v en Hispania véase: R. de Abadal, *Del reino de Tolosa al reino de Toledo,* Madrid, 1960; A. M. Jiménez, *Orígenes y desarrollo del Reino Visigodo de Tolosa,* Madrid, 1983; L. García Moreno, «Idacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica», *RABM,* 79, 1976, págs. 27 ss.; *Id., Historia de España Visigoda,* Madrid, 1989, págs. 21 ss.

al contacto con los romanos cristianos, los hunos, los suevos, los vándalos, los burgundios y otros numerosos pueblos se hicieron cristianos. Orosio a la larga no se avino a la nueva situación y terminó por pasar a África, si bien más probable parece ser que el historiador hispano marchase a África para informarse de los errores priscilianistas de boca de san Agustín. Existe pues una gran diferencia entre Orosio y Salviano en cuanto al enjuiciamiento del peligro bárbaro.

La revuelta bagáudica

A la revuelta bagáudica, a sus causas, extensión y efectos, dedicó Salviano unos importantes capítulos de su obra[137]. Señala el escritor galo, en primer lugar, que los bagaudas, estaban «per malos iudices et cruentos spoliati, afflicti, negati», y que habían perdido el honor de ser ciudadanos romanos. También apunta Salviano la causa de la revuelta bagáudica: la huida de los campesinos arruinados por la justicia. Salviano, como en el caso de los esclavos y de los bárbaros, los disculpa, pues «llamamos rebeldes y perdidos a los que hemos obligado a ser criminales». A los campesinos abrumados de impuestos no les quedaba más solución que la revuelta y el robo. El sacerdote marsellés deja muy claro que las causas de la revuelta bagáudica son: la injusticia de los terratenientes, la falta de honradez de los jueces y las confiscaciones y robos de los recaudadores de contribuciones en beneficio de su propio bolsillo, convirtiéndose en ingresos personales las *indicciones* tributarias. Salviano compara a estos últimos con las fieras que devoran a los que se les ha confiado: no sólo los despojaban como los ladrones —dice— sino que les bebían su sangre. No se pueden usar expresiones más duras, que las que utiliza Salviano contra los recaudadores de contribuciones. El escritor galo no sólo combate a cara descubierta a los recaudadores de tributos, sino a los jueces, que mataban y estrangulaban al campesinado arruinado por los impuestos, al que obligaban a ser semejante a los bárbaros y a defender su vida, ya que había perdido su libertad. Los que no se habían sumado a la revuelta bagáudica, a pesar de las injusticias y la violencia que sufrían, lo hacían contra su voluntad. Termina Salviano el párrafo dedicado a los bagaudas, puntualizando que los impuestos públicos les arruinan, que están amenazados continuamente por una pesada proscripción, que abandonan sus casas para no ser torturados y que se

[137] *De gub. Dei* 5.6.24-28.

condenaban al destierro por no ser atormentados. Finalmente vuelve a referirse al uso de la tortura, utilizada en la recaudación de las contribuciones. Salviano se percató de la verdadera causa de la ruina de los *humiliores,* de la revuelta bagáudica y de la huida al bando bárbaro, entre los que no existía una recaudación de impuestos tan agobiante[138]. No se escapó al anónimo autor del *De rebus bellicis,* al dirigirse probablemente a los emperadores Valentiniano I y Valente, la verdadera causa de los crímines, robos y revueltas del Bajo Imperio. Dice así: «significaba que las casas de los poderosos estaban llenas a rebosar y su esplendor agravaba la ruina de los pobres, ya que las clases pobres se veían agobiadas por su violencia. Mas los pobres, a quienes sus aflicciones forzaban a dedicarse a diversas actividades criminales, perdían todo respeto a la ley, todo sentimiento de lealtad, y fiaban su venganza al crimen. Efectivamente, solían producir los mayores daños al Imperio, devastando los campos, perturbando la paz con estallidos de bandolerismo y fomentando las animadversiones, de modo que, yendo de un delito a otro, apoyaban a los usurpadores». Este texto de un autor pagano confirma plenamente las afirmaciones y el análisis de Salviano.

Hay que recordar que las cargas del mantenimiento del ejército y de la burocracia imperial, de la Iglesia, y de la clase ociosa —integrada principalmente por terratenientes absentistas de alto nivel de vida (se ha calculado que la aristocracia senatorial en Occidente era cinco veces más numerosa que a comienzos del siglo I)—, recaían exclusivamente sobre el campesinado. La reorganización militar y administrativa llevada a cabo a finales del siglo III y durante todo el siglo IV, aumentaron el número de personas improductivas y la carga sobre el campesinado. Esto explica la revuelta bagáudica de la Galia y de Hispania, la única que causó al Imperio cierta inquietud[139].

Los intentos del Estado Romano por proteger al campesinado, fueron inútiles en la práctica. Los altos funcionarios de la administración imperial pertenecían a la misma clase que los terratenientes, que

---

[138] *De gub. Dei* 5.8.36.

[139] Ste. Croix, *op. cit.*, pág. 585. Según este autor, las causas de la decadencia de la civilización clásica fueron económicas y sociales, teoría que es la nuestra. La feroz explotación, con la que los latifundistas y el propio Estado sometió en beneficio propio al campesinado, agotó la savia en Hispania, Galia, Britania y Norte de África en el siglo V, y en Italia y los Balcanes en el VI. En Hispania la crisis del siglo III y las invasiones bárbaras de tiempos de Galieno que saquearon la península Ibérica durante doce años *(Oros.* 7.41.2), la peste y el despoblamiento llevaron a la creación de grandes latifundios, lo mismo debió suceder en todo el Occidente.

arruinaban al agricultor, y no tenían interés alguno en aplicar la legislación. La situación del campesinado empeoró notablemente después de la crisis del siglo III. En este sentido es muy importante, como con razón señala Ste. Croix, la *Segunda Noticia* de Mayoriano, de fecha 11 de marzo del 458 (pocos años después de que Salviano escribiera su *De gubernatione Dei),* donde describe el mismo mundo que el sacerdote galo. La *Noticia* trata el problema de la condonación de los atrasos de los impuestos. Comienza recogiendo las quejas de los provinciales, que ven disminuir sus fortunas, debido no sólo a la recaudación de los impuestos regulares, sino a las cargas fiscales extraordinarias y a la necesidad de obtener prórrogas sobornando a los encargados de la recaudación de impuestos. Indica la *Noticia* que frecuentemente los recursos del terrateniente se agotaban, y que era imposible pagar los atrasos de los impuestos, cuando se producían nuevas recaudaciones. Mayoriano concede una condonación general de los atrasos, en beneficio de los terratenientes, responsables de la recogida de impuestos. Su *Noticia* habla de la «dureza de los feroces recaudadores de impuestos» y de que «los altos funcionarios del Estado, entre los que se encuentran los prefectos del pretorio, andaban por las provincias y con enormes exacciones aterrorizaban al terrateniente y al decurión», justificando sólo una pequeña parte de lo recaudado y cobrando dos o más veces su comisión. A los funcionarios de la recaudación les califica el emperador de «terribles por su alto cargo oficial, que se ensañan en las entrañas de los provinciales hasta arruinarlos» y que dan órdenes a los gobernadores. En opinión de Mayoriano, este proceder motivó que las ciudades hubieran perdido a sus consejeros y que los terratenientes, aterrados ante el comportamiento feroz de los recaudadores de tributos, hubieran abandonado su campos.

El emperador menciona severos encarcelamientos[140] y crueles torturas. La recaudación de impuestos iba siempre acompañada de torturas y de prisión para los que no podían pagar. Mayoriano opina que la recaudación de los impuestos debe encomendarse a los gobernadores provinciales, colaborando con ellos el ejército y los funcionarios. Recuerda que esta ordenanza la promulga en beneficio de los terratenientes, lamentándose de que los poderosos, a través de sus agentes, descuiden en las provincias el pago de impuestos y de que vivan tranquilamente en sus fincas, bien defendidos por el temor que inspira su arrogancia. Ordena el emperador que los agentes y superintendentes

[140] Una descripción espantosa de las cárceles de Antioquía, que serían idénticas en todos los lugares, en Líbanio *(Orat.* 45.8-13.25-26).

de estas familias senatoriales deben de quedar sometidos a los gobernadores provinciales, al igual que los agentes de las fincas de la familia imperial; que los gobernadores no presten oído a las acusaciones de los altos funcionarios del Estado, molestos porque se les escape un negocio tan lucrativo. Otras *Noticias* de años anteriores, como la 1.3 de época de Valentiniano III, año 450, muestran la misma preocupación por la defensa del campesinado arruinado. Estas *Noticias* indican bien el funcionamiento de la recaudación de contribuciones en la época de la revuelta bagáudica, durante los años en que Salviano escribía su obra, y justifican plenamente las acusaciones del escritor galo.

La primera mención de la revuelta bagáudica data de tiempos de Carino, hacia el año 284, y fue sofocada por Maximiano en 285. Las fuentes no aluden a los bagaudas en el siglo IV, pero Ste. Croix, siguiendo a Thompson[141], es de la opinión de que las revueltas recordadas por Ammiano Marcelino (37.2.11; también *De rebus bellicis* 2.3) aluden a los movimientos bagáudicos aplastados por Valentiniano. En el Panegírico de Maximiano *(Pan. Lat.* X [II] 4.3) se les califica de *ignori agricolae,* especificándose que los labradores formaban la infantería y los pastores la caballeía, capitaneados por Eliano y por Amando. Eutropio (9.20) llama al movimiento bagáudico «tumulto de gente rústica», y Aurelio Víctor *(De Caes.* 39.17) «agrestes y ladrones» que se dedicaban a saquear los campos y a atacar a las ciudades. Orosio (7.25.2) habla de «tumulto pernicioso de gente rústica y agreste». La *Chron. Min.* (I. pág. 600) afirma que se unía a la rebelión bagáudica la casi totalidad de los esclavos de la Galia. Rutilio Namaciano (1.215-

---

[141] *Op. cit.,* pág. 557; G. Bravo, «Revolution und Spätantike: problemas de método en el análisis histórico de la sociedad tardorromana», *Zephyrus,* 26-27, 1976, págs. 443 ss.; *Íd.* «Las revueltas campesinas armadas del alto valle del Duero a mediados del siglo V (Para una revisión sobre bagaudas)», *I Congreso de Historia de La Rioja,* Logroño, 1983, páginas 219 ss.; *Íd.,* «La relativa importancia de los conflictos sociales tardorromanos en relación con los diferentes esquemas de transición», *Klio,* 65, 1983, págs. 383 ss.; *Íd,* «Acta Bagáudica (I). Sobre quiénes eran 'bagaudas' y su posible identificación en los textos tardíos», *Gerión,* 2, 1984, págs. 251 ss.; M. Pastor, «Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagáudico en la Galia e Hispania a finales del Imperio Romano», *MHA,* 2, 1978, págs. 125 ss.; E. A. Thompson, «Peasant Revolts in Roman Gaul and Spain», *Past and Present,* 2, 1952; B. Czuth, *Die Quellen der Geschichte der Bagauden,* Szed, 1965; S. Szaderz Kikardos, «Bagaudae», *R. E. Suppl* IX, cols. 316-54; P. Dockes, *Révoltes bagaudes et Ensauvagements,* Lyon, 1980; M. Vigil-A. Barbero, *Sobre los orígenes sociales de la reconquista,* Barcelona, 1974, págs. 33 ss.; N. Santos, «Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio», *Hispania,* 145, 1980, págs. 237 ss. En general: R. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order,* Cambridge, 1967.; C. E. Minor, «Bagaudae or Bacauda?», *Traditio,* 31, 1975, págs. 318 ss.; *Íd., Brigant, Insurrectionist and Separatist Movements in the Later Roman Empire,* Ann Arbor, 1979.

216) alude a los esclavos al referirse a Exuperancio, vencedor de una de las revueltas de Armórica en 417; queda claro quiénes integraban este tumulto: campesinos, pastores y esclavos, que asaltaban las grandes fincas y las ciudades. Se ha supuesto, tras varias investigaciones, que los componentes de la bagáudica eran campesinos entre los que hay que contar colonos, campesinos libres, esclavos y libertos, sublevados contra los grandes latifundistas. Otros autores restringen el componente y objetivo de los bagaudas y cuestionan los presupuestos de la llamada teoría social de la bagauda[142]; para A. Sirago[143], los bagaudas serían los *laeti.* Como bien ha planteado G. Bravo, debemos hacernos una serie de preguntas, difíciles de contestar por la escasez y parquedad de las fuentes, como son: quiénes eran realmente los bagaudas; a quiénes se les llamaba bagaudas; cuál era su origen y condición social y jurídica; cuál la forma de reclutamiento; cuál el alineamiento en los grupos bagáudicos y cuáles los móviles de la acción y objetivos de la revuelta. Los componentes de la bagáudica están claros en Salviano: los huidos de la justicia (probablemente por no haber pagado las contribuciones, aunque el escritor galo no lo diga expresamente) y de las obligaciones del fisco, es decir, los que no podían pagar.

Los tumultos bagáudicos se pueden seguir relativamente bien en el siglo V, tanto en la Galia, como en Hispania. En Galia se documentan en los años 407-417, 435-437 y 442, y quizás en 448; en Hispania en 441, 443, 449, 454 y 456[144]. A. Barbero y M. Vigil deducen de una ley de Constantino sobre esclavos fugitivos del año 332 dirigida a Tiberiano, *comes Hispaniarum,* que por esos años ya estallaron en la Península Ibérica dichos movimientos. En varias ocasiones el tumulto se extendió tanto y fue tan importante, que se enviaron *magistri militum,* como Flavio Asturio y Merobaudes; en 441 el primero, para guerrear contra los bagaudas de la provincia tarraconense. El éxito debió de ser escaso ya que en el 443 Asturio fue sustituido por Merobaudes, poeta de origen hispano, que los derrotó en Araceli.

En 449 reaparecen otra vez los bagaudas a las órdenes de Basilio, merodeando por el valle del Ebro. A continuación el mismo Basilio, en compañía del rey de los suevos, Requiario, saqueó la región de *Caesaraugusta* (Zaragoza) e *Ilerda* (Lérida). En 454 envió al hermano

---

[142] J. Orlandis, «Bagaudia hispánica», *RHD,* 1977, págs. 35 ss. Una valoración de las fuentes en G. Bravo, «Acta Bagáudica (I)», pág. 257.

[143] *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente,* Lovaina, 1961, págs. 369 ss., págs. 499 ss.

[144] La fuente sobre la bagáudica hispana es principalmente la obra de Hidacio (125.128.141.158.179), contemporáneo de los sucesos que narra.

del rey visigodo Teodorico contra los bagaudas. Queda bien claro en Salviano que el movimiento bagáudico obedeció a la presión fiscal y a la ruina de la población campesina sometida a los impuestos, y que abarcó amplias zonas de Galia e Hispania. Lo que no está claro es que fuera una verdadera revuelta social de gran envergadura; se trataba de gentes sin futuro, que se dedicaban a robar y a asaltar. Las revueltas estallaron en un momento oportuno, cuando la presión era mayor en las fronteras occidentales favoreciendo la desintegración del Imperio Romano de Occidente. La comedia *Querolus*, escrita a comienzos del siglo V, hace alusión probablemente a los bagaudas; un fragmento (2.2.16) dice: «Allí los hombres viven según la ley natural. Allí no hay más prestigio que el tuyo. Allí las sentencias capitales son dictadas bajo una encina e inscritas sobre los huesos de los culpables. Allí los campesinos son abogados y los particulares jueces. Allí todo está permitido.» No parece, pues, que la revuelta bagáudica fuese una verdadera revolución social en el sentido que se da hoy al término[145]. Thompson, seguido por Ste. Croix[146], ha supuesto que la revuelta documentada en Britania en 409 por Zósimo (6.5.2-3) era del mismo tipo que la bagáudica gala e hispana.

Culpabilidad de los obispos

Salviano[147] acusa a los clérigos varias veces a lo largo de su obra de tener los mismos vicios que los seglares: cambian de hábito, pero no de vida; acusación idéntica encontramos en Jerónimo *(Ep.* 125.16)

---

[145] La vieja tesis hispana, que identifica bagaudas = vascones no se puede sostener después del documentado estudio de J. J. Sayas, «Los vascones y la bagaudia», *Asimilación y resistencia a la romanización en el Norte de Hispania,* Vitoria, 1985, págs. 189 ss. Ni que sea el territorio vascón el lugar de la revuelta. Tampoco se puede explicar el movimiento priscilianista como una revuelta social. Prisciliano era un hombre rico y sus seguidores eran ricos y cultos. A. Barbero, «El priscilianismo herejía o movimiento social?», *CHE,* 37-38, 1963, págs. 5 ss.; J. M. Blázquez, «Prisciliano el introductor del ascetismo en Hispania», *I Concilio Caesaraugustano, MDC Aniversario,* Zaragoza, 1981, págs. 65 ss.; Molè, «Uno storico del V secolo. Il vescopo Idacio», *SG* 28, 1975, págs. 58 ss. Ni el donatismo en origen: W. H. C. Frend, *The Donatist Curch, A movement of Protest in Roman North Africa,* Oxford, 1952.

[146] *Op. cit.,* pág. 558; Th. Büttner-E. Werner, *Circumcelliones und Adamitem,* Berlín, 1959. E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Sozialwirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung,* Göteborg, 1964, corrige a W. H. C. Frend.

[147] *De gub. Dei* 5.10.52-55. Sobre la corrupción, a la que alude Salviano: K. L. Noethlich, *Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike,* Wiesbaden, 1981.

quien censura principalmente a los que ambicionan nuevas dignidades, a los que se procuran poderes considerables, que no poseían antes. Probablemente se refiere también a los obispos; Salviano censura su rapiña, el que renuncien al matrimonio y no al crimen.

Sin duda, el mejor comentario a estas ideas de Salviano es la impresión que del clero galo nos dejó unos decenios antes Sulpicio Severo, el autor de la *Vida de Martín Tours*. Sulpicio Severo fustiga el proceder de los obispos contemporáneos. El obispado, después del edicto de Milán, se había convertido en un cargo apetecible, como escribe Sulpicio Severo *(Chron.* 2.32.4). Baste recordar la frase que el pagano Vettio Agorio Pretextato dirigió a Dámaso: «Hazme obispo de Roma e inmediatamente me hago cristiano» (Hier. *Contra Joh. Hieros* 8). Los obispos estaban colmados de honores, de privilegios y de poder. Los numerosos privilegios que Constantino y sus sucesores otorgaron a la Iglesia, corrompieron y secularizaron a un gran número de jerarcas, aunque había excepciones, como reconoce Ammiano Marcelino en el párrafo ya citado sobre Dámaso. Los obispos generalmente procedían de las clases altas y ricas; muchos eran hermanos o parientes de los que ocupaban las supremas magistraturas estatales, y el cargo frecuentemente pasaba de padres a hijos. Sulpicio Severo *(V.Mart.* 20) pinta con sombrías tintas el proceder de los obispos, y la adulación de éstos al poder civil. Así cuando escribe: «tal como corren los tiempos cuando todo esté depravado y corrompido» (frase que repite Salviano)[148], se refiere a la actitud de la mayoría de los obispos, a los que cita a continuación. En otra obra, *Dialogi* (1.2.4.3), el biógrafo de Martín relata la situación desastrosa del clero galo y de la alta jerarquía: «entre clérigos disidentes, entre obispos sañudos, viéndose (Martín) asediado por escándalos casi diarios por un lado y por otro...» Sulpicio Severo *(Chron.* 2.50.2-3) describe sombríamente a Itacio, el metropolitano de Mérida, y principal opositor de Prisciliano: «No era hombre serio, ni responsable en absoluto; efectivamente, fue osado, charlatán, desvergonzado, ostentoso, demasiado entregado al vientre y a la gula.» Sulpicio Severo no pierde ocasión de zaherir a los obispos, como en el juicio que emite ante el fiscal del proceso de Prisciliano sobre la actuación de los obispos *(Chron.* 2.51.9): «también ahora, cuando observamos que todo se altera y alborota, especialmente por la discordia entre los obispos, y que la situación se ha degradado debido a ellos, por el odio o el favoritismo, por el miedo, la falta de firmeza, la envidia, el partidismo, la malicia, la avaricia, la arrogancia, la desidia y la

[148] *De gub. Dei* 4.7.33.

indolencia...». Este párrafo es el mejor comentario a los crímenes de que acusa Salviano a los obispos. En el *Panegírico* en honor de Teodosio (29), Latinio Pacato Drepanio arremete contra los obispos acusadores de Prisciliano, a los que califica de «bandidos y aun verdugos, que no contentos con despojar a los desventurados del patrimonio que habían heredado de sus mayores, los cargan de calumnias, hasta hacerlos morir, y se ceban en la vida de los acusadores a quienes habían arruinado». No se puede emitir un juicio más condenatorio sobre el proceder de los obispos en este asunto. Sulpicio Severo *(Dial.* 1.8.4-5) también critica a los ascetas, recogiendo la opinión desfavorable de Jerónimo sobre muchos monjes. Entre el episcopado de Oriente la situación no era mejor. Crisóstomo *(Math.* 85.4) ataca a los obispos que se dedican a asuntos puramente administrativos, propios de tutores, de administradores, de agentes del fisco, de contables y de tenderos[149]. Ya Eusebio de Cesarea *(HE.* 8.1) al describir la situación de la jerarquía eclesiástica, de tiempos de la gran persecución de Diocleciano habla de «contiendas, amenazas, celos, odio mutuo, aborrecimiento», de unos obispos contra otros.

Inmoralidad de los espectáculos

Salviano[150] presta especial atención a la inmoralidad de los espectáculos. Desde antiguo, los escritores cristianos arremetieron contra los espectáculos del teatro, del anfiteatro y del circo, que eran los únicos espectáculos de masas del mundo antiguo. En este aspecto, el escritor galo se encuentra en la misma línea que varios escritores cristianos de primera fila. Ya Novaciano escribió un tratado *De spectaculis* en el que los considera actos de idolatría, por ser rituales en honor de la tríada capitolina, Júpiter, Minerva y Juno[151]. Describe el escritor romano en esta obra su crueldad, sus defectos y su brutalidad. Tertuliano redactó con el mismo título una obra publicada en torno al año 197, donde condena todo tipo de juegos públicos, a los que considera también como una forma distinta de idolatría: excitan la violencia y socavan la moral. El apologista Atenágoras, ya en su *Súplica en*

---

[149] Ya antes del siglo IV algún obispo desempeñó cargos estrictamente civiles, como Pablo de Samosata (F. Millar, «Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: the Church Local. Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria», *JRS*, 61, 1971, págs. 1 ss).

[150] *De gub. Dei* 6.2.10.11.65.

[151] A. D'Ors, *op. cit.*, págs. 195 ss.

favor de los cristianos, considerá los juegos de gladiadores como un asesinato. El apologista Taciano, en su apología *Discurso contra los griegos* (22-24), sostuvo que el teatro griego es escuela de vicios; la arena es semejante a un matadero y la danza, la música y la poesía, pecados. Crisóstomo[152] arremetió frecuentemente contra el teatro, al que alude varias veces en las homilías de san Mateo. En el año 389 predicó el sermón *Contra los juegos circenses y el teatro,* dura invectiva contra las representaciones teatrales, ante el hecho de encontrarse la iglesia vacía, por haberse ido los fieles al teatro. Se indigna el predicador, porque el Viernes Santo se celebren carreras de carros, y el Sábado Santo se de una sesión de teatro. Califica el teatro de «asamblea de Satanás». El Concilio de Elvira en su canon LXII prohíbe las profesiones de auriga y de cómico; ordena que los cristianos las abandonen, y si persisten, que fuesen expulsados de la Iglesia. Cesareo *(Serm.* 12.4) divide los espectáculos en *furiosa, cruenta* y *turpia.*

Dentro de esta corriente cristiana adversa a todo género de espectáculos, hay que situar las ideas de Salviano sobre ellos, a los que califica de *crimen y flagitium.* Censura en primer lugar los espectáculos de gladiadores y de anfiteatro, en los que se ve morir a hombres, estos últimos devorados por fieras salvajes. Puntualiza que los espectadores se recrean en estas muertes, critica la costumbre vigente de que los cónsules obtengan adivinaciones del vuelo de las aves[153], cosa que los paganos habían abandonado por encontrarlas frívolas y ridículas. Menciona Salviano todo género de espectáculos: anfiteatro, odeón, bufones, desfiles, atletas, funámbulos, pantomimos y otros parecidos.

Centra su atención en el circo y en el anfiteatro. Afirma que se representan en ellos todo tipo de crímenes, que no se pueden recordar sin mancha de pecado. Mientras otros espectáculos ofenden sólo a la vista o al oído, el teatro lo hace a todos los sentidos: se ofende a la modestia con la imitación de torpezas, o con las obscenidades de la voz y de las palabras, con infames pasiones, con gestos horripilantes, y con toda clase de crímenes. Se sacan a relucir homicidios, robos, adulterios, sacrilegios y otros crímenes parecidos. Las obscenidades del tea-

---

[152] A. González Blanco, *op. cit., passim.* Sobre los espectáculos en general: L. Friedlander, *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos,* México-Buenos Aires, 1982, págs. 497 ss. Los juegos circenses comenzaban en Roma con una gran procesión con numerosas imágenes de dioses, que descendían del Capitolio. A Marcone, «L'allistimento dei giochi a Roma nell IV secolo d.C. Aspetti economici e ideologici», *ASNSP,* 3, 11, 1981, págs. 105 ss.

[153] S. Montero, *Política y adivinación en el Imperio Romano: Emperadores y haruspices* (193-408 d.C.), Bruselas, 1989, *passim.*

tro son tales, que no se pueden contar decentemente; manchan al actor y al espectador. Todos los espectadores aprueban y contemplan con satisfacción estos espectáculos: son actores al aprobarlos. Ideas parecidas se encuentran en Séneca *(Ep.* 7.2) y en Tertuliano *(De spect.* 15-17). En el Bajo Imperio el teatro había degenerado en lo que se podía calificar de «espectáculo de variedades», donde se representaban multitud de escenas escabrosas. La cultura romana fue, en lo referente a la representación del amor humano, o entre hombres y animales, mucho más libre que la judeocristiana, tanto en las imágenes[154], como en las conversaciones. Baste recordar la poesía hecha por un poeta cristiano, Ausonio, titulada *Cento Nuptialis*[155], compuesta como respuesta al desafío hecho por el emperador Valentiniano I, que escribió un poema similar, hoy perdido, en el que celebraba la ceremonia de la boda. san Juan Crisóstomo habla de mujeres desnudas metidas en piscinas en el teatro en la *Hom.* 2.6-7, pronunciada en Antioquía en el año 390[156]. Estos espectáculos eran muy queridos de los antioquenos, que abandonaban los talleres y oficinas y pasaban todo el día en el teatro. En la homilía anterior (6.6) se menciona expresamente a las mujeres desnudas que se exhiben en el teatro; un juego de este tipo es pintado en una escena de Qusayr'Amra, en el desierto jordano[157]. Claudio Claudiano, en su panegírico *De Manlii Theodosii consulatu* (vv. 331-332), datado a finales de 398, alude a representaciones mímicas en el agua en las que las jóvenes desnudas, al nadar, formaban con sus cuerpos lascivas barcas. El documento más importante de estos espectáculos teatrales contra los que arremete duramente Salviano, se lee en la *Historia Secreta* (9.11-14) de Procopio, cuando describe la juventud de Teodora, la futura esposa de Justiniano.

El texto de Procopio, obviamente distorsionado, prueba la existencia de «strip-tease» en casas particulares, también documentado en Qusayr'Amra. Otros textos que salieron de la pluma de autores griegos y romanos, aluden a espectáculos de mujeres desnudas. Así el apologista cristiano contemporáneo de la Tetrarquía y de Constantino,

---

154 M. Grant, *Eros en Pompeya,* Madrid-Barcelona-México, 1976; J. Mercadé, *Roma Amor. Essai sur les représentations érotiques dans l'art étrusque et romain,* Ginebra, 1961.

155 E. Montero, *Priapeos. Grafitos amatorios pompeyanos. La velada de la fiesta en Venus. Reposiano. El concúbito de Marte y Venus. Ausonio. Centón nupcial,* Madrid, 1981, págs. 199 ss.

156 G. Traversari, *Gli spettacoli in acqua nel teatro tardoantico,* Roma, 1960, con muchas fuentes sobre este tipo de espectáculos y documentos arqueológicos, mosaicos, etc.

157 J. M. Blázquez, «Las pinturas helenísticas de Qusayr'Amra (Jordania) y sus fuentes», *AEspA,* 54, 1981, págs. 169 ss.

Lactancio *(Div. Inst.* 1.20.10), se refiere a los «juegos» en honor de Flora que se celebraban del 28 de abril al 3 de mayo, en los que se desnudaban las damas: «Celebrantur ergo illi ludi cum omni lascivia, convenienter memoriae meretricis. Nam, praeter verborum licentiam, quibus obscenitas omnis effunditur, exuuntur etiam vestibus populo flagitante meretrices, quae tunc mimarum funguntur, officio, et in conspectu populi usque ad satietatem impudicorum luminum, cum pudentis motibus detinentur.»

No se le escapó a Salviano que los juegos del anfiteatro, del teatro y del circo en su origen eran rituales religiosos; por eso los escritores cristianos los censuran como actos de idolatría. Los circos estaban decorados con estatuas de dioses con inscripciones a ellos consagradas, y se construían templos en las proximidades. Baste recordar los mosaicos de Itálica, fechados en el Bajo Imperio, con representaciones de Némesis dentro de un templete[158], y de las Musas; de Piazza Armerina, que representaba el Circo Máximo de Roma, con estatuas de Cibeles, y de los doce dioses, y con figuras de tres templetes al fondo, con estatuas de Roma, de Hércules y Júpiter[159]; de Silin (Libia), con escultura de Cibeles[160]; de Gafsa, con un tetrástilo con Venus[161], repetido en el relieve de Foligno, también con Cibeles (que constituye la mejor representación de carreras de carros, que ha dejado la Antigüedad) y con templo al fondo[162]; o los de Gerona y de Barcelona, con

---

[158] A. Blanco, *Mosaicos romanos de Itálica,* Madrid, 1978, láms. 61, 68, 55 ss.; A. Canto, «Némesis y la localización del circo de Itálica», *BSAA,* 52, 1986, págs. 47 ss.

[159] A. Carandini y otros, *op. cit.,* fig. 205, pág. 340.

[160] Omar al Mhyub, «I Mosaico della Villa Romana di Silin», *IV Coloquio internazionale sul mosaico antico,* 2, fig. 7.

[161] M. Yacoub, «Étude comparative du cadre architectural dans les mosaïques du cirque de Piazza Armerina et de Gafsa», *III Coloquio internazionale sul mosaico antico,* figura 2, pág. 270.

[162] R. Bianchi Bandinelli, *Roma. El centro del poder,* Madrid, 1970, figs. 324-325, página 288. Sobre el circo véase: A. Cameron, *Porfirius, the Charioter,* Oxford, 1978. Sobre la religión en relación con el circo: *Íd., Circus Factions: Blues and Green in Rome and Byzantium,* Oxford, 1976; J. Polzer, *Circus pavements,* Michigan, 1963. La afición de los romanos por las carreras ha quedado bien reflejada en la multitud de monumentos que representan estas carreras (K. M. D. Dunbabin, *op. cit.,* págs. 109 ss.; *Íd.,* «The Victorius Charioteer. Mosaics and Related Monuments», *AJA,* 86, 1982, págs. 65 ss. Catálogo de todas las representaciones de carreras en Hispania: J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Málaga,* págs. 19 ss.; *Íd.,* «Mosaicos y pinturas con escenas de circo en los museos arqueológicos de Madrid y Mérida», *Bellas Artes,* 74, 5, 1974, páginas 19 ss.; *Íd., Mosaicos romanos de España,* págs. 206 ss.; G. López Monteagudo, «Mosaicos hispanos de circo y anfiteatro», *VI Coloquio internacional sobre mosaicos antiguos, Palencia, Mérida. Octubre, 1990,* Guadalajara, 1994, págs. 343 ss.

Cibeles, Atenea Promachos, Marte y Rea, la loba y los gemelos, Roma, Hércules y Apolo[163].

Junto a los espectáculos circenses ataca Salviano a los mimos que, aunque necesariamente no eran obscenos, sí lo eran con frecuencia[164]. Para Salviano, como para Tertuliano *(De spect.* 4.8-13), Novaciano *(De spect.* 4), o Cesareo *(Serm.* 12.4), los espectáculos son una pompa del diablo a la que se ha renunciado en el momento del bautismo[165]. Los monjes de Oriente, contemporáneos de Salviano, tenían plena conciencia del carácter pagano de los juegos olímpicos y prohibían su celebración (Call. 5; *Hyp.* 33.1-16). La vinculación de los espectáculos con el diablo posiblemente se deba en la mente de Salviano a la creencia, propia del cristianismo primitivo, de que los dioses a los cuales están consagrados los espectáculos, son demonios. En este punto insiste Salviano, cuando puntualiza que se venera a Minerva en los gimnasios, a Venus en los teatros, a Neptuno en los circos, a Marte en la arena y a Mercurio en la palestra.

Salviano alude a un punto tratado ya por Juan Crisóstomo: no es raro que la celebración de los juegos coincida con la fiesta religiosa, aunque ello estaba prohibido *(CT.* II.8.20, año 382; II.8.23, año 399; II.8.25, año 409). Los cristianos preferían los espectáculos a las festividades religiosas. Las invasiones bárbaras cortaron las representaciones de espectáculos, cuyas celebraciones Salviano atribuye a la pobreza y a la miseria de su tiempo, debidas a la mina del fisco y a la indigencia del tesoro romano, prueba de la desastrosa situación económica de Occidente y de la intensidad de la devastación, por utilizar los términos de Salviano. La pasión de la gente por los espectáculos de circo y de teatro queda bien indicada, al señalar que todos los forasteros que visitan Roma o Ravena, van al teatro o al circo.

Salviano no menciona los combates de gladiadores, que habían sido suprimidos a comienzos del siglo V e incluso temporalmente ya en 326 y años después. En el siglo IV no estaban ya de moda. Símma-

---

[163] A. Balil, «Mosaicos circenses de Barcelona y de Gerona», *BRAH,* 151, 1962, págs. 275 ss.; Dioniso se relacionaba con los espectáculos del anfiteatro y circo, como lo indican los mosaicos de El Djem, de la Casa de Baco, con Dionisio y las fieras del anfiteatro (K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics,* lám. 68, págs. 65 ss.), y de Mérida, con bacantes entre cuádrigas (A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida,* láms. 101-102-103-104, 45 ss.).

[164] Lact. *Div. Inst.* 6.20; Prud. *Persist.* 70.221; Ier. *Ep.* 2.5.

[165] J. P. Wasink, «Pompa Diaboli», V. *Ch.* 1, 1947, págs. 13 ss.; Ottorino Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo,* Roma, 1976.

co y Libanio no hablaban de ellos con entusiasmo. Prudencio *(Contra Symm.* 2.1.125-1.129) suplica a Honorio que se prohíban los espectáculos en los que mueren personas; se refiere a los combates entre fieras y hombres, que considera una especie de homicidio. Magníficamente representan estas luchas mosaicos, como los de Smirat, fechados entre los años 240-250[166] con lucha de *venatores* y leopardos, con Diana y Dionisio en el centro; de Thelepte, de mitad del siglo III, con *venator* alanceando a un león[167]; de El Djem, datado entre los años 280-300[168], con lucha de hombres y fieras; de Khanguet-el-Hadjai, de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente[169]; de la Galleria Borghese, procedente de la hacienda de Torre Nuova, con combates contra leopardos y fieras[170], o las tres escenas del díptico del cónsul Ariobindo[171]. Probo *(SHA. Vit. Probi* 19) ofreció un espectáculo que consistió en la caza simultánea de cien leones, a la que siguió la de cien leopardos de África, cien de Siria y cien osos[172].

No sólo en las ciudades, sino en las grandes villas existían hipódromos (Olimp. *frag.* 43) y anfiteatros (Lux. *Poet. Lat. Miss.* 4.500); seguían éstas la costumbre de los palacios imperiales, que disponían de teatros, de circos y de estadios, como el palacio de Palestrina, las villas de Majencio en la Vía Apia, en Lanuvio, en Albano y en otras ciudades de fuera de Italia, como Milán, Tréveris, Tesalónica, Constantinopla y Antioquía. Villas con hipódromos se conocen en Leptis Magna[173].

Efectos de las invasiones

Salviano[174] tuvo clara conciencia de la corrupción originada por las guerras y las invasiones bárbaras. La situación moral empeoró; los itálicos continuaron con los mismos vicios, siguieron siendo blasfe-

---

166 K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics,* lám. 53, 268. En general, págs. 65 ss.

167 *Íd.* lám. 55, pág. 272.

168 *Íd.* lám. 56, pág. 258.

169 *Íd.* lám. 65, pág. 263.

170 W. Dorigo, *op. cit.,* figs. 115-116, *passim.*

171 A. Grabar, *La edad de oro de Justiniano. Desde la muerte de Teodosio hasta el Islam,* Madrid, 1966, figs. 320, 325, pág. 278.

172 Otras fuentes y representaciones en J. M. Blázquez, «Cacerías y juegos de toros en la Antigüedad», *Historia,* 16, 12, 1987, págs. 149 ss.

173 A. Carandini y otros, *op. cit.,* págs. 48 ss., con el estudio de todo tipo de espectáculos.

174 *De gub. Dei* 6.12.; 66-15.84.

mos y de mal carácter; los galos persistieron en sus costumbres corrompidas, al igual que los hispanos. A Sicilia y a Cerdeña las califica en esta ocasión de graneros del fisco y venas vitales del Imperio, y a África de alma del Estado Romano[175]. El Norte de África se mantuvo bien económicamente; pervivió en él la cultura romana a un nivel muy alto gracias a la vida cultural de los latifundistas y de la Iglesia[176]. Como ejemplos bien significativos de la situación del momento aduce los casos de *Cirta* y de Cartago: mientras ambas ciudades estaban cercadas por las vándalos y parte de los habitantes encontraban la muerte defendiéndola, a los demás, despreocupados, sólo les interesaba asistir al circo y al teatro, lo que indica la pasión desenfrenada que aún conservaba la masa por estos espectáculos. En el caso de la Galia los altos magistrados pasaban el tiempo borrachos en banquetes, y se entregaban a orgías desenfrenadas. Con las invasiones, los crímenes se multiplicaron en la Galia. El colapso del Imperio favoreció el aumento de la inmoralidad en todos los órdenes: la gente se aferró a los placeres del momento. El futuro era incierto y carecía de valor. Maguncia estaba dominada por al avaricia y la borrachera; los magistrados no se levantaban de los festines hasta que el enemigo había penetrado en la ciudad. Los vicios, la lujuria, la bebida, la inmoralidad, el juego, la desidia, se apoderaron de sus habitantes. Un dato que aduce el escritor galo de la situación en la que se encontraba la Galia ante la invasión, es muy significativo: el país no intentaba defenderse de la invasión de los bárbaros. Este dato está en consonancia con una tendencia generalizada a no oponerse a la penetración bárbara; las fuentes aluden frecuentemente a que no había oposición al invasor[177]. Esta alusión a la inmoralidad de los galos durante las invasiones tiene confirmación en lo que afirma Paulino, obispo seguramente de Béziers, en su *Epigrama* 8-41.

Salviano puntualiza que ante la desastrosa situación debida al colapso del Imperio en la Galia, el único escape fue pedir a los emperadores Honorio y Constantino los espectáculos del circo y del teatro. Concretamente cita el caso de Tréveris, después de «hoc vastati, hoc

---

[175] A. G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du nord aux temps de Saint Agustin*, París, 1979; G. Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique romanine*, París, 1959; *Id.*, *La Chart-hage de Saint Augustin*, París, 1965; B. H. Warmington, *The North Africa provinces from Diocletian to the Valdal Conquest*, Cambridge, 1954; T. Précheur-Canonge, *La vie rurale en Afrique romaine d'après les mosaiques*, París, 1962.

[176] Varios casos en Ste. Croix, *op. cit.*, pág. 560.

[177] *De gub. Dei* 15.85.

expugnati, post cladem, post sanguinem, post supplicia, post captivitatem, post tot eversae urbis excidia».

Salviano recuerda otro de los grandes vicios de la sociedad gala, junto a la embriaguez: los banquetes a los que se entregaban los magistrados de grado más elevado. La zona reservada a los banquetes ocupaba un lugar destacado en las lujosas villas, como en la de Piazza Armerina[178]. En la mencionada descripción de la villa *Avitacum,* Sidonio Apolinar concede especial importancia a la sala de banquetes.

El banquete era una parte esencial de los juegos y de las fiestas antiguas. Baste recordar el *epulum Iovis,* que se celebraba el 13 de septiembre con ocasión de los Juegos Romanos, y el 13 de noviembre con motivo de los Juegos Plebeyos. Los festines en casas privadas no eran menos importantes: duraban muchas horas y se comía en tales cantidades que eran nocivos para la salud (Amm. Marc. 14.6.14-16; 28.4.12-13). En el citado panegírico de Claudio Mamertino, en honor del consulado de Juliano (11.11), se lee: «Los manjares más rebuscados eran valorados no por su sabor, sino por su rareza: pájaros maravillosos, peces de mares lejanos, frutas cosechadas fuera de sus estaciones, nieves durante el verano, rosas de invierno.» Este lujo lo soportaban las provincias, como puntualiza el panegirista.

Situación de Aquitania, de Hispania y de África

Salviano dedica el libro VII del *De gubernatione Dei* a la situación moral de Aquitania, Galia y África. Censura este autor ante todo el lujo de sus habitantes, del que afirma que es más criminal que la pobreza. Insiste el escritor galo en el aspecto de la miseria general de la sociedad como resultado de la situación creada por las invasiones. Comienza refiriéndose a Aquitania, describiendo la región, que era aún un verdadero paraíso terrenal: todo el país estaba cubierto de viñedos, de prados florecientes, de campos cultivados, de árboles frutales, embellecido por los bosques, regados por las fuentes, cruzado por los ríos... Todos estos frutos se cosechaban, sin duda, en las fincas de los terratenientes. Aquitania, en la Galia, era la primera región por su riqueza, pero sus hombres eran conocidos por los vicios, salvo unos pocos que distribuyeron su dinero, alusión clara a Paulino de Nola[179],

[178] A. Carandini, *op. cit.,* págs. 82 ss. Con recogida de fuentes.

[179] W. H. C. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *JRS* 59, 1969, págs. 1 ss. Sobre el espíritu de los latifundistas del sur de Galia y del

que repartió todas sus inmensas riquezas (Sulp. Sev. *V.Mart.* 25.4) en el año 393. El sacerdote marsellés puntualiza que esta acusación va dirigida contra los *nobilissimi,* cuya vida es desordenada. Salviano hace un ataque frontal a la alta sociedad gala, encontrando disculpas para defender a los esclavos, a las prostitutas y a los bárbaros; las prostitutas —afirma— eran poco numerosas y bajo el número de los prostíbulos. Para Salviano todos los ricos están hundidos en el fango del libertinaje: nadie era fiel a su esposa y casi ninguna lo era tampoco a su marido. Insiste Salviano en la idea, ya expresada, de las frecuentes relaciones amorosas con las sirvientas; este último vicio estaba muy extendido pues a él aluden Paulino de Pella *(Euch.* 159-168) y Cesáreo *(Serm.* 41-5, 42.2-3). Es bien gráfica la expresión utilizada por el moralista galo, de que los aquitanos consideran a las sirvientas como un rebaño que les pertenece. La moral de los esclavos en este aspecto era la misma que la de sus dueños, quienes daban semejante ejemplo de libertinaje. Incluso aquellos habitantes que se habían arruinado por las invasiones eran ahora peores que siendo ricos. Salviano vuelve aquí a la idea tan querida por él y ya expresada con anterioridad, de que los visigodos eran de costumbres más limpias que los romanos. Como ya se ha indicado, en este aspecto sigue Salviano una tradición que arranca de César *(BG.* 6.21), a finales de la República Romana, continúa con Horacio *(Carm.* 3.24.20-23 sobre la castidad de los getas) a comienzos del Principado, sigue con Tácito *(Germ.* 19), referida a los germanos, y termina con Paulino de Pella *(Euch.* 311-324) sobre los godos; Salviano añade a esta lista a los vándalos[180], a los godos y saxones[181].

A los hispanos acusa Salviano también de impureza. Al llegar a este punto el escritor galo remacha su tesis de que la situación actual debida a la invasión bárbara, era una prueba evidente del gobierno y

---

N. de Hispania véase: A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire,* París, 1943; I. C. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his Age,* Oxford, 1933; P. R. L. Brown, «Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy», *JRS,* 51, 1961, págs. 1 ss.; J. Fontaine, *Etudes sur la poesie latine tardive: d'Ausone a Prudence,* París, 1980.

Sobre las aristocracias hispanas y galas: J. Mathews, *Western Aristocraties and Imperial Court A. D. 364-425,* Oxford, 1975; A. Chastagnol, «Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernamentale à l'époque de Théodose», *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, págs. 269 ss.; K. I. Stroheker, «Spanien in spätrömischer Zeit (284-457)», *AEspA,* 45-47, 1972-1974, págs. 587 ss.; *Íd., Der senatorische Adel im spätantiken Gallzen,* Darmstadt, 1970. Sobre la cristianización de la aristocracia: R. V. Kahling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger der Römischen Dynastie,* Bonn, 1978.

[180] *De gub. Dei* 7.7.26.

[181] *De gub. Dei* 7.15.64.

del juicio divino, que castigaba los vicios en esta vida; para ellos aduce una serie de casos extraídos de las Sagradas Escrituras. Recalca de paso la piedad de los visigodos y los vándados, que en los peligros acudían a la ayuda divina; mientras el Imperio confiaba en los hombres, como Litorio (que en vez de entrar como vencedor en Toulouse, lo hizo como cautivo) o Castino (vencido en Hispania por los godos), Teodorico I rezaba continuamente antes de la batalla. Al tiempo que la situación de los romanos cristianos empeoraba cada día, la de los godos y vándalos mejoraba, como se ponía de manifiesto en la desastrosa situación de Bélgica, de Aquitania, de Galia, de Hispania y de África. La razón de referirse a esta última región, es que allí terminaron asentándose los vándalos. Señala Salviano la incapacidad del Estado Romano para frenar la acometida bárbara, ni siquiera utilizando tropas auxiliares bárbaras. Fiel a su idea de que la divina providencia guiaba a los bárbaros para castigar a los cristianos pecadores, sostiene que, aunque los bárbaros podían perfectamente asentarse en Hispania, pasaron a África, «agi enim se divino iussu ac perurgeri», en lo que coincide con Posicio *(V.Ag.* 284) y con otros escritores, como Claudiano *(BG.* 545-550), Sócrates *(HE.* 7.9-10) y Sozomeno *(HE.* 9.6). La pintura que nos ofrece Salviano de la moralidad de los africanos es aún más sombría que la de otros pueblos. El mal reina por toda África, salvo entre los servidores de Dios; según Salviano, pasaba por un gran momento económico, con un comercio muy floreciente y se encontraba repleta de todo tipo de bienes. Salviano se fija en dos vicios de los africanos: la impureza y los sacrilegios. Ataca nuevamente a las capas altas de la sociedad africana, por sus fraudes, sus mentiras y sus perjurios, vicios de fuerte impacto social. Al referirse a los vicios de los africanos es aún más duro que al tratar los de los galos e hispanos: todos los defectos del mundo confluyen aquí. El africano, según Salviano, es por naturaleza impúdico. Salviano hace un gran panegírico de Cartago «dotada de todas las funciones públicas, de instituciones, de artes liberales, de escuelas de filosofía, de lengua o de educación, de ejército y de generales para dirigirlo, de la dignidad proconsular, de un juez y gobernador permanente, procónsul por su titulatura y cónsul por el poder. Estaba dotado de todas las magistraturas civiles y de dignidades diferentes por el rango y por el nombre. En cada plaza, en cada calle, en todos los lugares, hay procuradores que administran todos los barrios de la ciudad, y estamentos sociales». Salviano contrapone las riquezas de que goza la ciudad, con los vicios de sus habitantes. Acusa a los africanos de rapaces, de impúdicos, de borrachos, de comilones, y afeminados; les achaca también los crímenes contra

el prójimo, que para Salviano son de gran importancia: venta de huérfanos, persecuciones de las viudas, sufrimientos a los pobres; estos vicios reconoce el escritor que son propios de todo el género humano.

Toda Cartago estaba sumergida en la impureza, incluso el clero. Más concretamente censura duramente el vicio de la homosexualidad en público entre varones, vicio al que no había aludido antes. Menciona Salviano a los travestidos que visten trajes femeninos, que caminan con pasos cortos como lo hacen las mujeres, cubriéndose la cabeza con velos y con turbantes femeninos. Prudencio *(Hamart.* 282-292) menciona también a los hombres afeminados. En el culto de Cibeles los sacerdotes se vestían y hablaban como mujeres (Apul. *Met.* 26-27). En un párrafo posterior de este libro VII puntualiza Salviano que la homosexualidad era para los romanos una virtud y una prueba de un carácter viril. En la práctica no había diferencia entre homosexualidad y heterosexualidad[182]. Salviano, como hace siempre, opone a los vicios de los romanos la virtud de los bárbaros, en este caso de los vándalos. Escribe Salviano que los vándalos, a pesar de apoderarse de las riquezas fabulosas de África, no se afeminaron, afirmación contraria al testimonio de Procopio *(BV* 1.17.9-10; 2.66), que es fuente más segura. Salviano defiende que los vándalos prohibieron la prostitución, de lo que no se tiene noticia por otras fuentes. El escritor galo pasa por alto los crímenes de los vándalos[183].

Junto a la impureza, el segundo gran defecto de los africanos era la pervivencia de la idolatría[184]. Llama la atención que Salviano no aluda a la continuidad del paganismo entre los galos (de lo que hay claras pruebas en la *Vida de Martín,* 13-15), anterior una generación a Salviano)[185], o entre los hispanos. Baste recordar el testimonio de Martín Dumiense en una fecha más avanzada aún *(De conv. rust.* 16)[186].

---

[182] P. Brown, *Histoire de la vie privee. De l'Empire romain à l'an mil,* París, 1985, páginas 229 ss.

[183] M. Pellegrino, *op. cit.*, págs. 105, 114 ss., 220 ss.

[184] *De gub. Dei* 8.2.9.; 3.14.

[185] E. Griffe, *La Gaule Chrétienne a l'époque romaine. I-III,* París, 1964-1966; E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chétiennes,* París, 1950; F. Ela Consolino, «Ascesi e mundanità nella Gallia tardo antica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV-VI», *Koinonia,* 4, 1979.

[186] J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I Fuentes literarias y epigráficas,* Madrid, 1962, págs. 39 ss.; R. Sanz, «La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica», *In memoriam Agustín Díaz Toledo,* Granada, 1985, páginas 399 ss.; *Íd.,* «Adivinación y sociedad de la Hispania tardorromana y visigoda», *Homenaje a S. Montero Díaz, Gerión, Anejo II,* 1989, págs. 365 ss.; J. N. Hillgarth, *Popular Religion in Visigothic Spain,* Oxford, 1980, págs. 3 ss.; J. M. Blázquez, «Die Rolle

Puntualiza Salviano que se sigue venerando a Tanit, la gran diosa púnica equivalente a la Astarté fenicia, cuyo culto fue floreciente en el África romana (Tert. *Apol.* 12.4; 23.6; 24.7; Victor de Vita, *De pers. Afr.* 7.4). Ammiano Marcelino (22.13.3) menciona una gran estatua de esta diosa en Dafne. Salviano insinúa que su culto se propagó principalmente entre las clases ricas y aristocráticas; lo prueba el hecho de que el templo consagrado a la *Dea Caelestis* se convirtió en iglesia cristiana antes del 421[187]. Otro crimen del que acusa Salviano[188] a los africanos, es el odio a los monjes, de los que se mofan y maldicen y a los que acusan como los judíos acusaron a Cristo. La causa de este odio es, según el autor galo, que la vida de los monjes era totalmente diferente a la de los africanos. Se trata, sin duda, de la animadversión que inspiraban los monjes, entre muchos paganos, como el emperador Juliano *(Ep.* 89.232)[189].

Sin negar que Salviano, como todo moralista tienda a la exageración retórica, consideramos que el cuadro que de la alta sociedad romana trazó, es a grandes rasgos acertado, como se desprende de la comparación con otras fuentes, tanto de Oriente como de Occidente. Algunas veces es tendencioso y no dice toda la verdad, como cuando alude a los vándalos[190]. Varios importantes problemas del Bajo Imperio, como la despoblación o el ejército no los trató, pues caían lejos de la finalidad que se había propuesto dentro de su teología de la Historia, pero se dio cuenta de cuáles eran los problemas sociales y económicos más importantes de su tiempo y no tuvo reparo en admitir el hundimiento del Imperio Romano de Occidente. Su ataque frontal al uso de la tortura, que no justifica en ningún caso, a la corrupción de la justicia, a la corrompida administración estatal; su defensa de todos los marginados y empobrecidos, su valoración del mundo bárbaro, hacen que la obra de Salviano sea especialmente atractiva para el hombre moderno. Describe con mano maestra algunos de los problemas más acuciantes de su tiempo y los desastrosos efectos sociales del Bajo

---

der Kirche in Hispanien im 4. und 5. Jahrhundert», *Klio* 63, 1981, pág. 649; M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España. I. La iglesia en la España Romana y Visigoda (Siglos I-VIII,* Madrid, 1979, págs. 372 ss.; L. García Iglesias, «Paganismo y cristianismo en la España Romana», *La religión romana en Hispania,* Madrid, 1982, págs. 363 ss.

[187] G. H. Habsberghe, «Le culte de Dea Caeltis», *ANRW,* II.17.4.2.223. No parece que en época de Salviano hubiera culto en África: se terminó en el 391.

[188] *De gub. Dei* 8.3.15-25.

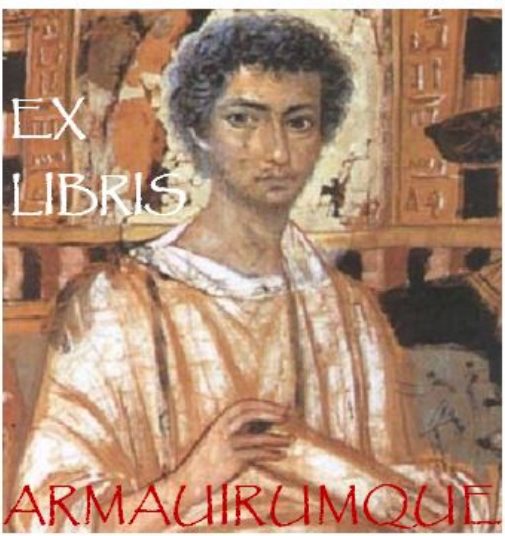
[189] P. de Labriolle, *La réaction païnne,* París, 1940, *passim.*

[190] D. J. Cleland, «Salvian and the Vandals», *SP* 10, 1970, págs. 270 ss. En la nota 3 hay abundante bibliografía sobre los bárbaros en relación con Salviano y la Iglesia.

Imperio, cual era la recaudación de los tributos. Salviano no tuvo inconveniente en utilizar un estilo duro contra los ricos y contra los magistrados imperiales, de los que señaló sus vicios, sobre todo aquellos de influjo social más nocivo. Fue partidario, en fin, de un cristianismo llevado hasta sus últimas consecuencias[191].

[191] Ammiano Marcelino (14.6.1-25) traza también un cuadro sombrío de la decadencia de la ciudad de Roma, en la que vivió el historiador, que coincide en varios puntos con las acusaciones de Salviano. Sobre la presión fiscal, tema central de este capítulo, veáse ahora: E. Lo Cascio (ed.), *Terre, proprietari e contadini dell'Impero romano. Dall'affitto agrario al colonato tardoantico*, Roma, 1997. Sobre los hunos: S. Bock, *Los hunos: Tradición e Historia, Antigüedad y Cristianismo*, IX, 1991.

VI. Demonios y ascetas



La demonología en la *Vida de Antonio,* de Atanasio; en la *Vida de Martín de Tours,* de Sulpicio Severo; en la *Vida de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo; en la *Historia Lausiaca,* de Paladio; y en la *Vida de Melania,* de Geroncio

La creencia en Satanás y en los demonios está de moda en el mundo moderno. Continuamente se leen en la prensa diaria noticias referentes a los demonios. Sobre los demonios se publican muchos libros; en Turín se celebró hace poco un congreso sobre el demonio, etc; Baste recordar las tres grandes películas que tienen por protagonista al diablo, que han tenido un gran éxito: *El exorcista* y *La tutora,* del director W. Friedkin y *La semilla del diablo,* de Polanski. La creencia en la existencia del demonio y de su influjo en el hombre estuvo muy extendida en el Mundo Antiguo entre persas, judíos, griegos, romanos y cristianos. Incluso las creencias modernas sobre el diablo arrancan de las de la Antigüedad. Han pasado a las Edades Media y Moderna y han llegado hasta hoy. Un verdadero tratado de demonología se lee en la *Vida de Antonio,* escrita por Atanasio, poco después de su muerte. El influjo de esta obra en la cristiandad posterior ha sido inmenso en todos los órdenes. Las ideas cristianas sobre el demonio remontan, en gran medida, a las creencias del cristianismo primitivo[1], que, a su vez,

[1] J. B. Russel, *Il diavolo nel mondo antico,* Bari, 1989; *Íd., Satania, il diavolo e l'inferno tra il I e il V Secolo,* Milán, 1986; J. S. Smith, «Towards Interpreting Demonic Power in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW, II.* 16.1, págs. 425 ss.; P. Brown, *Religione*

arrancan de la demonología de los apócrifos y de los apocalípticos judíos[2], que las tomaron de los iranios, que prestaron especial interés a este tema. El tratado sobre los demonios que se lee en la *Vida de Antonio*, es importante para conocer las creencias de los monjes de Egipto sobre el diablo. En él se ven a los demonios en acción. Antes de entrar en materia, brevemente examinaremos las principales ideas del cristianismo primitivo, para encajar mejor cómo el pensamiento de Antonio aceptó la existencia de los demonios.

Los demonios en el pensamiento cristiano anterior a Antonio

Las ideas de la literatura apocalíptica y apócrifa judía sobre los demonios fueron aceptadas por Jesús y pasaron al cristianismo primitivo. Lucas presenta la actuación de Jesús como una lucha contra los demonios. En los otros tres evangelistas, al igual que en los restantes escritos del *Nuevo Testamento*, el demonio y su acción sobre los hombres y en la marcha de la Historia ocupan un lugar destacado. Se sigue en este trabajo, en lo posible, un orden cronológico de autores en lo re-

---

e società nell'età di sant'Agostino, Turín, 1975, págs. 109 ss.; *Íd.*, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, 61, 71, págs. 80 ss.; N. Fernández Marcos, «Demonología de los "Apotegmata Patrum"», *CFC*, 4, 1972, págs. 463 ss. Sobre estos ascetas como Antonio son fundamentales: P. Brown, «From the Heaven to the Desert: Antony and Pachomius», *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1981, págs. 81 ss.; *Íd.*, *Society and Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982. Sobre el clima del siglo III: E. R. Dodds, *Pagan an Christian in Age of Anxiety*, Cambridge, 1963. Es fundamental: C. Colpe, *RAC*, IX, 68-69, págs. 546 ss. Sobre los ascetas y demonios véase: U. Ranke-Heinemann, «Die ersten Mönche und die Dämonen», *Gul*, 29, 1956, págs. 165 ss.; G. Switek, «Wüstenväter und Dämonen», *Gul*, 37, 1964, págs. 340 ss.; N. H. Baynes, «St. Antony and the Demons», *JEA*, 40, 1954, págs. 7 ss.; J. C. Guy, «Le combat contre le démon dans le monachisme ancien», *Assemblées du Seigneur*, 30, 1964, págs. 61 ss.; L. Cremaschi, *Atanasio. Vita di Antonio, Apotegmi. Lettere*, Roma, 1984; A. J. Fertugière, *Les moines d'Orient*, I, 1961, págs. 23 ss. Sobre la espiritualidad del monacato primitivo véase: G. M. Colombas, *El monacato primitivo II, La espiritualidad*, 1975, en págs. 234 ss., se refiere el autor a los monjes y los demonios; L. Bouyer, *Saint Antonie et la spiritualité du monachisme primitif*, ed. Fontenelle, 1950; J. M. Blázquez, «El monacato de los siglos IV, V, y VI como contracultura civil y religiosa», en este volumen; R Teja, «Monacato e historia social: los orígenes y la sociedad del Bajo Imperio», págs. 81 ss.; L. Regnault, *Vita quotidiana dei padri del deserto*, Cassale Monferrato, 1994. Agradezco al profesor A. Piñero, de la UCM, sus indicaciones bibliográficas.

[2] AA. VV., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I-IV, Madrid, 1984-1987, *passim;* sobre profetismo y el uso de los oráculos por los cristianos, véase ahora: S. Perea, «Los oráculos Sibilinos y el cristianismo primitivo», *Aldebarán*, 6, 1997, págs. 9-11.

ferente a los demonios, para poder captar mejor la evolución del pensamiento del cristianismo primitivo sobre la materia. El apologista Justino, en su *Apología* (2.12), escrita hacia mediados del siglo II, asienta ya el criterio de que «los perversos demonios habían echado un velo a las divinas enseñanzas de Cristo con el fin de apartar de ellas a los otros hombres». En este párrafo aparecen los diablos como adversarios del reino de Cristo, idea ya expresada en el *Nuevo Testamento (Mt.* 26.18; *2 Cor.* 6.14-15; 12.7-9; *Ef.* 5.8; 6.11; *Col.* 1.13; *1 Tes.* 5.5; *1 Pet.* 5.8-9; *1 Jn.* 3.19; 5.18). Para Justino, los demonios imitaron las profecías del *Antiguo Testamento* en los ritos de los misterios paganos para perder a los hombres. Se trata, probablemente, de los cultos mistéricos, con los que el cristianismo tenía un gran parecido, según Justino. El apologista atribuye a los ángeles *(Dial.* 57) un cuerpo, igual que a los demonios. Teognoto, que dirigio la escuela de Alejandría entre los años 265-282, en su libro cuarto de las *Hypotyposeis,* asigna, igualmente, un cuerpo sutil a los ángeles y a los demonios (Foc. *Bibl. cod.* 106). La caída de los ángeles malos se explica porque «los ángeles, traspasando esta orden, se dejaron vencer por su amor a las mujeres, y engendraron hijos, que son los llamados demonios» *(Apol.* 2.5). Esta explicación de la caída de los ángeles convertidos en demonios se encuentra ya en la apocalíptica judía. El castigo de los demonios en el fuego eterno no empieza hasta la segunda venida de Cristo *(Apol.* 1.28); por eso, pueden extraviar al hombre. Otras ideas de Justino sobre los demonios son dignas de recordar, como que todo el esfuerzo de los demonios consiste en impedir la conversión del hombre *(Apol.* 1.26.54.51.62). Ya el Nuevo Testamento había asentado el criterio de que los demonios impugnan el reino de Dios *(Mt.* 13.19; 25.38-39; *Mc.* 4.15; *Luc.* 8.12; *Jn.* 8.44.47; *Ef.* 6.16; *1 Jn.* 2.13; 5.18; *Ap.* 2.9-10.13; 3.9; 9.1-11; 12.3-18; 13.1-18, etc.).

Justino da una prueba de su afirmación, cual es que los herejes son instrumentos del diablo, al enseñar un dios diferente del Padre y del Hijo. Piensa el apologista que los diablos fueron los que indujeron a los judíos a perseguir a Jesús. Más aún, defiende Justino en su II *Apología* que todas las persecuciones contra los cristianos se deben a instigación de los demonios, que ya molestaron a los justos del Antiguo Testamento y a los paganos, pues bajo la forma de una serpiente tentaron a Adán y a Eva *(Gen.* 3; 1.4: 3-14; *Ap.* 12.9; 14; 15). También tentaron a David *(1 Re.* 22.19-22; *2 Par.* 18.18-23) y a Job (1.6.9.12; 2.1.3-4.7)

Cipriano, en la introducción de su tratado *De Ecclesiae unitate,* obra escrita en el año 251, afirma que todos los cismas y herejías son causadas por el diablo. El obispo de Cartago *(Ep.* 55.9) también sostendrá

que las acusaciones contra él son obra del demonio. El apologista Minucio Félix, en su diálogo *Octavio* (28), igualmente, indica que las acusaciones relativas a la conducta de los cristianos son calumnias propagadas por los demonios. En esta misma línea estuvo Policarpo de Esmirna en su *Epístola* (7.1). Asentó el mártir un criterio parecido, al escribir que «el que no confesare el testimonio de la cruz procede del diablo y el que torciere las sentencias del Señor en interés de sus propias concupiscencias, ese tal es primogénito de Satanás».

Justino ya habla del efecto del nombre de Jesús sobre los demonios *(Dial.* 30.3), «a su nombre y a la dispensación de su pasión se someten los mismos demonios». El Nuevo Testamento ya había indicado que su poder fue vencido por la muerte de Cristo *(Lc.* 10.18; *Jn.* 12.31; 14.30; 16.11; *1 Jn.* 3.8; *Hab.* 2.14-15).

No dejan de ser interesantes las ideas de Justino sobre los demonios, que en muchos aspectos remontan a lo sostenido por los escritos del Nuevo Testamento, pero es el primer escritor en el que el diablo ocupa un lugar importante en su obra. A Justino se debe un *Discurso contra los griegos* (según Eus. *HE.* 4.18.3), hoy perdido, en el que el autor disertaba sobre la naturaleza de los demonios, y a Taciano otro, *Sobre los demonios,* también perdido, y mencionado en su *Diatessaron* (16).

El tema del demonio estuvo siempre presente en los escritos de los Santos Padres. En el siglo IV el obispo de Jerusalén, Cirilo, en su segunda catequesis, trató del demonio y de sus tentaciones. A Atanasio, que en su *Vida de Antonio* introdujo un verdadero tratado sobre los demonios, se atribuye, una *Homilía sobre los demonios.* Las obras más importantes del cristianismo primitivo sobre los demonios son: la *Oratio ad Graecos* de Taciano (7-18), el *Ad Scapula* de Tertuliano, y la *Homilías pseudo-clementinas* (9 10.16-18). Taciano, discípulo de Justino, trató detenidamente el tema de la demonología.

Asentó el criterio de que salvajadas como los sacrificios humanos y otras iniquidades semejantes, eran obras de los demonios *(Disc.* 29). Tertuliano, en *A Scapula* (2) afirma, por su parte, que los perfumes y la sangre de los sacrificios son los alimentos de los demonios.

Orígenes en su *Exhortación al martirio,* escrita en el año 235, considera que los sacrificios a los ídolos son sacrificios a los demonios. Lo mismo afirma el teólogo romano Novaciano en su tratado *De cibis iudaicis* (7).

Juan Crisóstomo llamará al teatro «Asamblea de Satanás», debido a sus obscenidades, en su *Contra los juegos circenses y el teatro.*

En el *Discurso contra los griegos* (8-20) ya hay un verdadero tratado de demonología. Asiente el criterio que la astrología es una invención

del demonio. El hombre se convirtió en esclavo del demonio (8-11). El pecado es obra del demonio (12-15). Los diablos son incapaces de hacer penitencia al ser imágenes de la materia (15.2-16).

El Antiguo y el Nuevo Testamento habían ya defendido que se tributaba culto a los demonios en el culto a los ídolos *(Lev.* 17.7; *Dt.* 32.17; *2 Par.* 11.15; *Sal.* 95.5.105.37; *Is.* 24.21; *1 Cor.* 10.20), ideas expuestas por Lactancio, como se verá más adelante. Epifanio de Salamina, obispo de Constancia, la antigua Salamina, en Chipre, todavía a finales del siglo IV seguirá defendiendo la idea, en su *Carta al emperador Teodosio I,* tan cara a los cristianos, de que la idolatría es obra de Satanás. Taciano atribuye a los demonios el culto a los dioses con abominaciones como los sacrificios humanos, y la invención de la astrología, tan de moda ya en el siglo II. El culto a los demonios fue tema tratado por los escritores cristianos. Así, Orígenes, el fundador de la teología cristiana, y el mayor pensador cristiano anterior a Agustín, que fue un verdadero coloso del pensamiento antiguo, en su *Exhortación al martirio,* obra que data del comienzo de la persecución de Maximino el Tracio, 235 d.C., dedica dos capítulos, 45-46, al culto a los diablos. La idea de que el culto a los dioses paganos era considerado como culto a los demonios, después reaparecerá en el pensamiento de los monjes y siglos antes: en la *Apología* de Tertuliano, escrita a finales del siglo II. Taciano indica que algún tipo de sacrificio y la magia son invención de los demonios, como defiende también Arnobio *(Adv. gent.* 1.25; 4.134).

Melitón, obispo de Sardes, una de las figuras más importantes del siglo II, en su *Homilía sobre la Pasión* (66-68.102), escribe que la misión de Cristo fue liberar al hombre del demonio. La Iglesia cristiana estuvo obsesionada con el diablo, al igual que el paganismo, por eso los escritores cristianos, aluden continuamente en sus escritores a esta figura. Melitón redactó un tratado sobre el diablo, tratado que se ha perdido, como la casi totalidad de su obra. A Tertuliano se debe una idea original expuesta en su tratado *De cultu feminarum* (2), cual es que el uso de los adornos y de los cosméticos por las mujeres procede del diablo, como prueba el *Libro de Henoc.* Siglos después, Jerónimo arremetió violentamente contra los afeites de las mujeres, pero no afirmó que fueran invenciones del diablo *(Epíst.* 38.3-4; 54.7). Tan sólo llama a los afeites máscaras del Anticristo. Para el apologista Lactancio *(Div. inst.* 2.8), el diablo tuvo envidia del Hijo y así pasó del bien al mal.

Otras ideas más concretas sobre los diablos cabe espigar entre los escritores cristianos de los primeros siglos, que después renacen en el pensamiento de los monjes sobre el diablo. Así, en la citada *Exhorta-*

ción al martirio (32), Orígenes se refiere a las tentaciones del maligno a los cristianos. Precisamente la *Vida de Antonio* y de todos los monjes fue una continua lucha contra los diablos. Hasta el propio Cristo fue tentado *(Mt.* 4.1-11; *Mc.* 1.13; *Luc.* 4.4-13). Varios escritores cristianos concibieron toda la vida del cristiano como una lucha continua contra los demonios. Baste recordar al gran asceta del siglo V, Diodoco, obispo de Fótide, en Epiro, en su *Cien capítulos sobre perfección espiritual.* El mismo Orígenes en su obra cumbre, el *Peri-Archon,* obra escrita entre los años 220 y 230, que es el primer sistema de teología cristiana, y el primer manual del dogma, repite una idea que después iba a ser muy cara a los monjes, cual es que los ángeles y los demonios ayudan a los hombres en las tentaciones. Los demonios con la intención de hacerlos caer. Al tema dedicó un tratado Evagrio, *De malignis cogitationibus,* en el siglo IV. También trata sobre el origen, esencia y caída de los ángeles, temas ya abordados por los apocalípticos. Es interesante recordar una doctrina totalmente diferente sobre el origen de Satanás expuesta por Teodoro de Mopsuestia en su *Adversus magiam,* donde se afirma que Zervan engendró a Satanás, doctrina de origen persa. Diversos autores cristianos, como Minucio Felix *(Oct.* 26), Cipriano. Tertuliano *(Apol.* 23), etc. tuvieron clara conciencia de que los caldeos tenían demonios parecidos. Lo mismo opina el Talmud, que afirma que las concepciones judías sobre los demonios proceden de Babilonia. Los gnósticos cristianos también se plantearon los mismos problemas que obsesionaban al cristiano. Baste recordar que Valentín, uno de los gnósticos más importantes, que vivió en época de los Antoninos, y que fue a Roma en tiempos de Higinio *(c.* 155-160), defendió que el corazón humano, cuando no lo visita el Padre, «permanece inmundo y es morada de muchos demonios» *(Strom.* 2.20.114), idea expresada con anterioridad en la *Epístola de Bernabé* (16.7). Los padres apostólicos también aludieron al diablo y a sus efectos en sus escritos sobre el alma humana. Así, Hermas, en su *Pastor* defendió que «la múltiple astucia del diablo, había de hacer algún daño a los siervos de Dios y que su maldad se ensañaría en ellos», idea muy querida a los monjes. Lactancio *(Div. Inst.* 7.24), igualmente recoge la idea de que «el príncipe de los demonios, que es el instigador de todos los males, será también atado y encarcelado por mil años de gobierno celestial». Este párrafo es importante, porque el apologista africano expresa algunas ideas sobre el diablo, como son que a los demonios se deben todos los males, que hay una jerarquía entre los diablos, idea ya expuesta en el Nuevo Testamento *(Mt.* 12.24.45; 25.41; *Mc.* 5.9; *Lc.* 11.15; *1 Cor.* 15.24; *Ef.* 6.12; *Ap.* 12.7.9) y antes por los apocalípticos, y que durante los mil

años de gobierno de Cristo el príncipe de los demonios estará encadenado. Lactancio —como otros escritores eclesiásticos del cristianismo primitivo: Papias (Eus. *HE.* 3.39.11-12), la *Epístola de Bernabé* (15.1-9), *Los Secretos de Hermir,* Ireneo en el libro V de su *Adversus haereses,* Sexto Julio Africano en sus *Crónicas,* etc.—, era milenarista. Otras ideas defendidas por los monjes ya aparecen entre los escritores cristianos, como es la envidia y astucia el diablo, de que habla Clemente de Alejandría, y Metodio *(De resur.* 1.6-7). Precisamente en la obra de este autor, llamada el *Banquete,* en el himno que Tecla, la compañera de Pablo, entona en honor de Cristo, se leen unas ideas sobre el diablo muy queridas para los monjes, como son los engaños y artificiosas seducciones del demonio y las acometidas mortíferas de bestias feroces. El *Apocalipsis de Juan* (12.7-12) presenta a Satanás como un dragón. Dentro de esta misma línea se encuentra Tertuliano *(De carne Christi* 17), según el cual el diablo se presentó a Eva en forma de serpiente y la engañó, como cuenta el *Génesis* (3.1.4.13-15; *Ap.* 12.9.14-15; 20.2).

En Orígenes también se encuentra alguna creencia sobre el demonio, que se repite en el pensamiento de los monjes, como es que el diablo puede valerse de las experiencias del consuelo para engañar al hombre *(In Num. hom.* 27. 11). Es interesante recoger la opinión de Celso sobre los demonios, cuya existencia admite. Celso defiende que la fuerza de los cristianos estaba en la invocación de ciertos demonios y en que Cristo se había aliado con los demonios *(Contra Cels.* 1.68). Orígenes le rebate, afirmando que sólo el nombre de Jesús y el testimonio de su vida tienen fuerza para asustar a los demonios *(Contra Cels.* 1.4 ss). Más importante es la doctrina de Orígenes, sobre la *apocatástasis* o restauración de todas las cosas en su estado original. Defendió el gran alejandrino que todos los pecadores, y hasta el mismísimo Satanás, se salvarán. Esta doctrina de Orígenes fue funesta para él, pues fue condenado, precisamente, por dos teorías suyas que no rozan el dogma cristiano; en esta condena, los monjes, que no entendían nada de teología, desempeñaron un papel fundamental. Estas teorías son: la salvación, hasta del mismísimo demonio, y la creencia en la preexistencia de las almas, la transmigración, defendida ya, muchos siglos antes, por Pitágoras, Empédocles, Platón y por los druidas *(Contra Cels* 1.3; 2). Estas dos creencias fueron atacadas ferozmente por los monjes y por diferentes autores del siglo IV. Jerónimo, que era un hombre de amores y de odios furibundos, comenzó siendo un origenista, para convertirse en un enemigo mortal suyo.

En la correspondencia de Jerónimo los ataques a Orígenes son constantes Gregorio de Nisa, en el siglo IV, admitió las ideas de Oríge-

nes sobre la *apocatástasis*. El mismo Satanás se salvaría *(Orat. cat.* 26). El influjo de las teorías de Orígenes sobre el infierno se detecta en el tratado *Contra los maniqueos* de Serapión de Thumis (29-30), en el que examina las relaciones de los demonios y el infierno *(Lc.* 8.31), que el autor considera un lugar de castigo, que sirve de remedio al pecador y que existe únicamente para castigar al pecador.

En la segunda mitad del siglo IV vivió un autor, Evagrio Póntico, que publicó un libro sobre demonología muy importante, que lleva por título el *Antirrhetikos,* dividido en ocho libros, donde estudia los ocho espíritus malos que tientan al monje continuamente: los demonios de la gula, del adulterio, de la avaricia, del desaliento, de la irritabilidad, del fastidio de ser monjes, de la pereza y de la arrogancia. La idea de que cada vicio procede de un demonio fue idea cara a los monjes. Evagrio concluye el análisis de los vicios con una cita de la Biblia, con la que el monje puede superar la tentación, como de hecho hacían los monjes frecuentemente, echando mano de pensamientos de las *Sagradas Escrituras.* Evagrio es el precursor de la doctrina cristiana de los ocho pecados capitales, que después gozó de gran aceptación en otros autores, como en Juan Crisóstomo, en Nilo, en Casiano, en Gregorio Magno y en Juan Damasceno. La teoría de que cada vicio deriva de un demonio remonta a Orígenes.

Contra las tentaciones de los demonios que asaltaban continuamente al monje, escribió Nilo, archimandrita de un monasterio de Ancyra, que vivió a finales del siglo IV y a comienzos del siguente, *Ad Eulogium monachum.*

Con esta doctrina de los demonios, que son los causantes de todos los vicios en el hombre, encaja bien el movimiento pietista, que lleva por nombre el mesalianismo, condenado en el concilio de Éfeso, celebrado en el año 431, según el cual todos los hombres tenían un demonio en el corazón, como resultado del pecado de Adán. El bautismo no expulsó a este demonio. Sólo se lo podía exorcizar mediante la oración continuada. Teodoreto de Ciro, en su *Historia de los monjes* escrita en torno a 444, donde cuenta la vida de 31 monjes, varones y mujeres, que vivieron en los alrededores de Antioquía, sostendrá que sólo el amor de Dios permite a los monjes obtener la victoria contra las tentaciones del demonio. Contra esta creencia luchó Diádoco en su ya citada obra. Juan Crisóstomo, en sus *Homilías sobre los Hechos de los Apóstoles* del año 400, habla de arrojar del hombre a los demonios, lo que hacían, frecuentemente los monjes, como hizo el propio Cristo. Al obispo de Constantinopla se deben, precisamente, tres *Homilías sobre el diablo* en las que describe las tentaciones. Cirilo de Ale-

jandría, en el capítulo primero de su obra *La adoración y el culto de Dios en espíritu y en verdad* trata de la liberacion del hombre del pecado y de Satanás.

Se cierra esta primera parte del trabajo con un texto de Lactancio *(Div. Inst.* 2.14.5) de importancia capital, pues sus ideas sobre el demonio renacen en la demonología de los monjes. Dice así:

> Estos demonios de sobre la tierra y de la tierra saben mucho del futuro, pero no todo, no conocen el auténtico decreto de Dios. Se dejan conjurar por los magos, y bajo su invocación engañan los sentidos de los hombres, con cegadoras prestidigitaciones, de suerte que las gentes ya no ven lo que es, sino que creen ver lo que no es... Producen enfermedades, sueños, locuras, para tener cada vez más sujetos a los hombres mediante el terror... Pero no por eso habrá que adorarlos por temor, pues sólo son dañinos cuando se les teme; en invocando a Dios tienen que huir, y el hombre piadoso hasta podrá obligarles a que digan su nombre... Han enseñado a los hombres a fabricar estatuas de reyes, héroes, inventores, etc., muertos, y a adorarlos como a dioses; pero bajo su nombre se esconden ellos mismos, como debajo de una máscara. Los magos no invocan al demonio con estos nombres de dioses con que se escribe, sino con su nombre verdadero, supraterreno.

En este párrafo defiende Lactancio la creencia de que todas las enfermedades proceden del diablo, que es invocado por los magos; de que puede hacer prestidigitaciones; de que el demonio no puede nada si se invoca a Dios, y de que la idolatría es obra de los demonios. Reconoce también Lactancio que los demonios moran en los templos paganos, y en el aire, que operaban milagros para tener sujetos a los hombres, y que, a veces, decían la verdad por medio de los oraculos, para lograr así prestigio, en todo lo cual creían también los monjes.

La demonología en la «Vida de Antonio», en la «Vida de Martín de Tours» y en la «Vida de Hilarión de Gaza

Tomando como fondo las ideas expuestas brevemente sobre los demonios de los autores cristianos primitivos, que arrancan del Nuevo Testamento y de los apócrifos y apocalípticos judíos, de los dos siglos anteriores al nacimiento de Cristo, se han elegido estas tres vidas de ascetas por ser las más significativas y las que han tenido mayor influjo en la cristiandad y, a través de la cristiandad incluso, en el Islam.

Se utilizan las siguientes ediciones y comentarios.

Ch. Mohrmann, *Vite dei santi. Vita di Antonio.* Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, 1974.

Ch. Mohrmann, *Vite dei santi. Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola.* Testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e Jan W. Schmit, 1975.

J. Fontaine, *Sulpice Sevère. Vie de Saint Martin* I-III, París, 1967-1969. Para la época véase: A.A.V.V., «Saint Martin et son temps», *Studia Anselmiana* 46, 1961.

Ch. Mohrmann, *Vite dei santi: Palladio Storia Lausiaca.* Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, 1974.

D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie.* Texte grec. Introduction, traduction et notes, París, 1962.

Antonio

Antonio se retiró al desierto de Egipto el año 270 después de que el emperador Galieno concediese la paz a la iglesia. Había nacido hacia el año 250, y murió en el año 356. Atanasio compuso la *Vida de Antonio*, que es el documento más importante del cristianismo primitivo sobre el diablo, alrededor del año 357. La dedicó a los monjes, que le habían solicitado que la escribiera. La publicó con el fin de presentar un modelo de vida ascética, para que los monjes la imitaran. Pronto tuvo esta *Vida* un influjo grande, como cuenta Agustín en sus *Confesiones* (8.6.14). Enseguida se hizo una traducción al latín del original griego, mencionada ya por Jerónimo *(De vir. ill.* 87.88.125). La traducción fue obra de Evagrio de Antioquía, que parafraseó más bien el texto originario. En las vidas de estos tres ascetas queda bien claro que toda su existencia fue una continua lucha contra los demonios, lucha que no les abandona ni de día ni de noche. El gran discurso de Antonio sobre la demonología ocupa desde el capítulo 16 al 43, y trata fundamentalmente de los siguientes temas: necesidad de distinguir los espíritus, métodos de lucha contra los demonios y experiencias de Antonio. Antonio, desde el primer momento fue tentado por el diablo. Atanasio llama al demonio, además de dragón, *diabolus (VA.* 5.1), *inimicus (VA.* 5.3), *Subdolus (VA.* 6.1.7), *peccator (VA.* 26.5), término este último usado por Ambrosio y *tyranus (VA.* 28.2). Nada más retirarse al desierto y haberse encerrado en un sepulcro *(VA.* 8.2-4), Satanás se acercó a él una noche con una turba de demonios y le atormentaron tan ferozmente que Antonio cayó a tierra sin voz. Los que le lle-

vaban el pan al sepulcro en que vivía, al día siguiente, le encontraron como muerto, caído en tierra. Le cogieron y le llevaron a la iglesia, donde le velaron como a un difunto. A media noche se despertó Antonio, mientras todos dormían a su alrededor, salvo uno que le acompañó al sepulcro.

En los escritores cristianos citados, que continuamente hablan del demonio, no se encuentra la creencia de que los diablos den palizas a los cristianos. Los demonios, según Atanasio, podían causar grandes males físicos a los eremitas. Atanasio, sin embargo, no presta interés a las tentaciones de carácter espiritual. Antonio no se podía sostener de pie de los golpes recibidos. Hallaba consuelo en recitar versículos de algún salmo apropiado a la situación que atravesaba. El asceta había sido tentado antes con el deseo de fornicar *(VA.* 9.4), tentación muy corriente en los ascetas. En los ascetas cristianos la mujer es objeto de tentación y de placer. Sin embargo, en ninguna parte de las Sagradas Escrituras, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, se lee rechazo alguno hacia las prácticas sexuales. Jesús era seguido por un grupo de mujeres que le atendían. Jesús amó a mujeres, según el *Evangelio de Juan* (11.5), tuvo hermanos y hermanas. La palabra que utiliza el autor de este evangelio es *adelfos,* es decir, claramente hermano y no primo o hermanastro. Tertuliano no dudó en admitir que éstos eran hermanos carnales de Jesús. Los apóstoles, según Pablo, estaban casados y eran acompañados por sus esposas en la predicación del Evangelio. Reducir la religión a un asunto de sexo, como hicieron los moralistas cristianos, tiene fundamento en la filosofía de Séneca. Como escribe P. Veyne, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana en el matrimonio, pero la transformación de las relaciones sexuales y conyugales acaecidas entre la época de Cicerón y los Antoninos, no se debe al influjo cristiano, que simplemente se apropió de la moral pagana en este punto.

A continuación, pasó Satanás a asustarlo con la aparición de bestias feroces, aspectos de las tentaciones demoníacas que no se ha registrado ni en los apócrifos judíos, ni en los escritores cristianos, salvo la aparición del diablo en forma de serpiente o de dragón. Atanasio escribe *(VA.* 9.4-1) sobre estas epifanías diabólicas:

> El diablo se transformó en formas malignas. Por la noche hizo tal ruido, que todo el lugar parecía temblar. Los diablos rompieron las cuatro paredes del sepulcro; se colaron a través de los muros, transformándose en bestias y en serpientes. El sepulcro se llenó de imágenes de leones, de osos, de leopardos, de serpientes, de toros, de áspides, de escorpiones y de lobos. Cada fiera se comportaba se-

gún su carácter. El león rugía e intentaba saltar a la espalda. El toro pretendía cornearlo, la serpiente no podía tocarlo. El lobo se detenía en su acometida. La serpiente se retorcía y silbaba contra él. Todas las fieras eran terribles en su ira y en su ruido... gemía a causa de los dolores del cuerpo, pero la mente permanecía despierta y riéndose de los demonios, decía: «si tuvieran algún poder, sería suficiente que viniera uno solo, porque el Señor os ha hecho impotentes, intentáis asustarme con el número. Es señal de vuestra debilidad que os metamorfoseéis en bestias y en brutos».

En estas últimas frases expresa Antonio la creencia, ya indicada, de que el demonio carece de poder. Atanasio puntualiza, a continuación. que los demonios hicieron muchas tentativas contra el santo, chirriando los dientes, *stridebant adversus illum dentes*. Es interesante señalar que se trataba de fantasmagorías, como puntualiza Atanasio. Dios ayudaba al tentado, pero quería contemplar su lucha y victoria *(VA.* 10). Después de ésta Dios dialogó con Antonio, y el demonio, como solía suceder, dejó de tentarlo, por algún tiempo, al igual que hizo con Cristo. Atanasio puntualiza que en este momento Antonio tenía 35 años. Este episodio de la vida de Antonio ha inspirado frecuentemente a los artistas de todos los tiempos, el Bosco, Breughel el antiguo, Callot, Veronés, Odilon Redon, Velázquez, Dalí, Teniers, Grünewald, etcétera.

Atanasio cuenta en su obra algunas otras apariciones demoníacas que muestran la astucia del diablo, idea en la que insiste Antonio, en tentar por diferentes caminos al asceta, para hacerle caer en algún vicio, aunque el de la lujuria fuese el más frecuente.

Atanasio cuenta otros varios casos de lucha de su protagonista contra el demonio. Un día, los que iban a visitarle «oyeron dentro del sepulcro, gritos, como de una multitud de personas, que diesen grandes alaridos, y que decían: «Aléjate de nuestro lugar, ¿qué haces en el desierto? No puedes soportar nuestras acometidas.» Los visitantes oían todo este ruido pero ignoraban lo que sucedía, y pensaban que se trataba de hombres que disputaban con Antonio y que se habían colado en el sepulcro con escaleras, pero al mirar por un agujero y no ver a nadie, pensaron que se trataba de demonios. Espantados, dieron voces, llamando a Antonio. Éste, sin hacer caso de los demonios, habiendo oído los gritos, se acercó a la puerta, dijo a la gente que se aproximara y después los despidió, diciendo que no tuvieran temor», sino que hicieran el signo de la cruz *(VA.* 13.1-6). En este párrafo señala Atanasio dos puntos interesantes: la creencia de que los diablos habitaban en los desiertos (por eso eran tentados especialmente los ana-

coretas, pues se iban a vivir a la habitual morada de los demonios) y que la cruz era un remedio eficaz contra las tentaciones diabólicas. En opinión de Antonio, la fe en Cristo era también un muro contra los ataques del demonio.

La señal de la cruz era la protección que tenían los eremitas contra las acometidas de los demonios *(VA.* 13.5; 9.10; 23.4; 75.1; 76.4; 78.4-5; 79.2.4, 80.4). Atanasio *(VA.* 23.2) da como remedios contra los demonios: «orationibus enim et ieiuniis, fide nostra, quae est in Domino Iesu Christo, candent illi continuo, et cadentes tamen non quiescunt». Asegura el asceta *(VA.* 23.3-5) que, vencidos, pronto se acercan de nuevo, astutamente y de una manera solapada. No habiendo logrado seducir al corazón humano con el placer, le tienden nuevas insidias, y forman fantasmagorías, transformándose e imitando mujeres, fieras, serpientes, seres de cuerpo corpulento, y un batallón de soldados. Antonio puntualiza a sus monjes que se trata sólo de imágenes, sin realidad alguna, que se desvanecen si el tentado hace la señal de la cruz y tienen fe. Antonio insiste a continuación que los diablos son «atrevidos, muy imprudentes, pues habiendo sido vencidos de nuevo atacan con otros procedimientos, fingiendo profetizar el futuro. Se aparecen con un cuerpo altísimo, que llega al techo, y muy ancho, para engañar con estas imágenes, a los que no han seducido con los malos pensamientos». En estas ideas insiste mucho Antonio en el largo tratado de demonología que se lee en la *Vida de Antonio,* puesto por Atanasio en boca del asceta egipcio, y que recoge las principales ideas que sobre los diablos tenían los monjes egipcios, que eran las mismas de los cristianos no cultos de la sociedad egipcia. Baste recordar otros cuantos párrafos e ideas. Los diablos aterrorizaban continuamente. Eran astutos y mentirosos. Decían palabras grandilocuentes. Se creían los dueños de todo el mundo. Sus apariciones eran fantasías. Asustaban y tentaban a los hombres. Aparecían bajo un aspecto terrible y pronto desaparecían. No podrán perjudicar a ningún fiel de Cristo; por tanto, no habrá que temerles. Recitaban los salmos cantando, sin ser visibles, y citaban versos de las *Escrituras.* Este último punto es interesante, pues el diablo, para engañar a los ascetas, se presentaba frecuentemente como una persona devota y observante de la ley de Cristo e incluso como el mismo Cristo, como se apareció a Martín de Tours. Cuando el asceta se entregaba al sueño y al descanso se ponían a rezar para molestar el sueño del asceta. La astucia de los diablos era tan grande que incluso se transformaban en eremitas y hablaban como personas devotas y timoratas, para, bajo el aspecto de un asceta, intentar persuadirles a no comer y a desesperar por los pasados

pecados cometidos. Todo esto lo hacían los demonios para producir una náusea de la vida ascética, para que se rechazara la vida solitaria y se encontraran impedidos de combatir a los demonios *(VA.* 23-24).

Todas estas ideas las repite Antonio a sus ascetas continuamente en su tratado de demonología, sobre todo que son impotentes, temerosos, que no pueden causar ningún mal, que se les vence con el signo de la cruz, que sólo producen falsas imágenes. Algunas veces se aparecían a los ascetas como ángeles *(VA.* 35.1) por la noche, alababan su vida asceta y llamaban a los monjes bienaventurados. Antonio da a sus monjes una regla ascética para distinguir, cuándo se trata de la acción del diablo o de la de Dios. Los demonios, aunque se presenten como ascetas y ángeles, producen en el alma temblor, agitación, pensamientos desordenados, tristeza, odio contra los ascetas, somnolencia, recuerdo de los familiares, temor de la muerte, deseo del mal, apartarse de la virtud y costumbres desordenadas. En cambio, el espíritu de Dios es ocasión de gozo en vez de temor, de alegría del alma, de confianza firme de salvación, pensamientos ordenados, y de otras cosas parecidas *(VA.* 36). Estas ideas pasaron al ascetismo cristiano posterior, por ejemplo a Ignacio de Loyola.

Antonio se refiere a su experiencia con los demonios:

> Muchas veces me han llamado bienaventurado. Yo les he maldecido en el nombre del Señor. Muchas veces me han profetizado la crecida del río y yo les he respondido: a mí nada me importa. Me han rodeado, como soldados armados, a veces con caballos. Han llenado la casa de fieras y de reptiles, y yo cantaba el salmo: «Unos se glorían de los carros, otros de los caballos, yo del nombre del Señor.» A veces se acercaban de noche con fantasías de luces y me decían: «Hemos venido a darte luz, Antonio.» Yo cerraba los ojos y rezaba. Enseguida su resplandor desaparecía. Después de cuatro meses vinieron de nuevo cantando salmos y hablando de las Sagradas Escrituras yo me hice el sordo y no les oí. Otras veces hicieron temblar la casa. Yo rogaba a Dios que mi mente no se alterara. De nuevo, llegaron batiendo palmas, silbando y bailando, yo me puse a rezar. Me eché a tierra y canté salmos. Enseguida los diablos comenzaban a llorar y a lamentarse como si hubieran sido vencidos *(VA.* 39.2-6).

En esta descripción aparece un aspecto un tanto jocoso y alegre de las tentaciones de los demonios. Es importante detenerse en un punto, en el que Antonio insiste, cual es que los demonios pueden predecir el futuro, en este caso la crecida del Nilo. La explicación que propone Antonio *(VA.* 32.1-2) es ingeniosa: «Cuando ven que cae mucha lluvia de la que depende la abundancia de agua del Nilo, recorriendo

el movimiento del agua hacia Egipto, anuncian la crecida.» Antonio añade en tono humorístico que esto lo hubieran podido profetizar los hombres, si corriesen tanto como los demonios. Agustín *(De div. daem.* 3-7) explica las profecías de los demonios acudiendo a la misma explicación. Antonio *(VA.* 31.2) cree que los demonios tienen cuerpos más ligeros que los hombres por eso pueden desplazarse con gran rapidez. Antonio también atribuye las predicciones de los oráculos paganos a la acción del diablo, y añade que los oráculos en su tiempo habían decaído *(VA.* 33.1). La fe en Cristo había terminado con los sortilegios, con los oráculos, con las fórmulas mágicas de los egipcios, y con las fantasmagorías de los magos *(VA.* 79.1). En época de Atanasio los oráculos no funcionaban *(De inc.* 46). Plutarco ya se había quejado de ello *(De defect. orac.)* siglos antes. En realidad, la causa fue un cambio de religiosidad. Antonio cuenta otros casos que le acaecieron a él mismo, en que el demonio se les mostró como un espíritu de Dios. Así, «una vez, se le apareció un demonio muy alto, que se atrevió a decirle: "Yo soy la potencia de Dios. Te doy lo que quieras".» *(VA.* 40.1-2). Antonio le pronunció el nombre de Cristo y desapareció con todos los demonios. Antonio cuenta a los ascetas muchos casos de apariciones de diablos, bien bajo formas aparentemente buenas, bien bajo otras demoníacas. Algunos casos conviene recordar: «Una vez, mientras ayunaba, cuenta Antonio, el muy ladino se me apareció bajo la forma de un eremita, que llevaba la figura de un pan, y comenzó a aconsejarme: "Come y abandona estas fatigas. Eres hombre, puedes enfermar".» Antonio se puso a rezar y el diablo salió a través de la puerta como humo *(VA.* 40. 3-4). Es interesante señalar, nuevamente, que se trata siempre, según el pensamiento de Antonio, de fantasías, no de apariciones reales, ni el eremita era eremita, ni el pan, pan, sino sólo *phantasiam panis.* Alguna vez a Antonio se le presentó Satanás como tal, como cuando tocó a la puerta de su celda. Salió Antonio, y se encontró a un hombre alto, y de gran tamaño, que le dijo que era Satanás y venía a quejarse, porque los cristianos y los eremitas le perseguían, habiéndose quedado sin lugar donde habitar, al estar lleno el desierto de eremitas. Satanás desapareció al oír el nombre de Cristo *(VA.* 41.2-6), no sin antes confesar su debilidad. En este párrafo se indica que el desierto es la morada de los demonios, que son vencidos por el nombre de Cristo y que son muy débiles.

A pesar de haber vencido continuamente a los demonios, ni de viejo le dejaban en paz los demonios. Los que le visitaban «oían muchos rumores y voces. De noche el monte parecía brillar. El viejo parecía combatir contra seres invisibles, y rezaba contra ellos» *(VA.*

51.3). Lo que confirma la afirmación de Antonio de que toda la vida del asceta era una continua lucha contra el demonio, sin cuartel. Lo más frecuente eran las visiones del diablo bajo figuras de bestias, las que se aparecían eran todas las que habitaban en el desierto, que venían a morderlo *(VA.* 52.2-3). Alguna visión de Antonio revela creencias populares sobre el demonio y sobre el tránsito de las almas a la otra vida. Una vez, se aparecieron a Antonio un hombre feo y terrible, que llegaba hasta las nubes, y unos seres alados, que ascendían a lo alto. El hombre, abriendo las manos, atrapaba a algunos; los que no podía coger, subían tan tranquilos a lo alto. El hombre chirriaba, entonces, los dientes contra ellos, y se alegraba con la caída de los otros. Se trataba del tránsito de las almas a la otra vida. El hombre alto era el diablo. Las almas buenas se le escapaban. Sólo pescaba a los pecadores *(VA.* 66.3-5). Las representaciones del alma como figura alada, como observa atinadamente G. J. M. Bartelink en su comentario a la *Vida de Antonio,* son bien conocidas. Este motivo aparece ya en Platón y en la literatura pagana y cristiana. En las figuras cristianas, como paloma que vuela hacia el cielo. Sin embargo, la escena que describe Atanasio, el gigante intentando atrapar a las almas, debe ser de origen egipcio *(VA.* 65.2-5). Ya en Orígenes se encuentra la creencia de que en el paso a la otra vida el alma se encuentra dos grupos de espíritus: los ángeles, que ayudan a pasar y los demonios, que se lo impiden. La misma creencia se encuentra en la *Historia Lausiaca.* Antonio aceptó la creencia cristiana de que los dioses eran los demonios *(VA.* 78.4). Algunos otros aspectos de la demonología de Antonio conviene recordar, como es su creencia de que los demonios habitaban en el aire *(VA.* 21.14). Como comenta en este pasaje G. J. M. Bartelink[3], apoyado en un estudio de J. Danièlou[4], la creencia de que el aire es la morada de los diablos es desconocida en el Antiguo Testamento. No se encuentra en los libros apocalípticos, sino en el judaísmo rabínico.

Esta creencia se halla en Platón y en el Helenismo. Se difunde con Plutarco y con Porfirio por influjo iranio. Según esta última creencia los demonios se alimentan del humo de los sacrificios, y causan guerras y carestías sobre la tierra. La doctrina de que los diablos habitan en el aire se encuentra en autores cristianos, como Pablo *(Eph.* 2.2;

---

[3] *Op. cit.*, págs. 249 ss.

[4] «Les démons de l'air dans la "Vie d'Antoine"», *Studia Anselmiana* 38, 1956, páginas 136 ss. Un icono de la primera mitad del siglo XVI representa la visión de San Juan Clímaco en la que se representó una escalera por la que subían las almas, y ángeles y demonios a los lados. (M. V. Alpatov, *Early Russian Icon Paintings,* Moscú, 1978, lám. 185.)

6.12), Taciano *(Ad graecos* 15.8), Atenágoras *(Suppl.* 25), Orígenes, Eusebio, Atanasio y Evagrio.

Antonio describe a los demonios como horrendos de apariencia *(VA.* 21.2), y de aspecto terrible *(VA.* 24.9). Los diablos huelen mal *(VA.* 63.23). También los califica de *nigri* (negros; *VA.* 6.5.26), término, este último, ya documentado en la literatura pagana. En la literatura cristiana están los diablos asociados con las tinieblas *(Eph.* 6.12), en diferentes autores cristianos[5] y en la *Vida de Antonio.*

Sobre el origen de los demonios, Antonio admite la doctrina apocalíptica y cristiana de que al principio no fueron criados malos *(VA.* 22.1).

Martín de Tours

Sulpicio Severo trató a Martín de Tours y por eso su testimonio es de mayor importancia. Nació Martín el año 316-317. En el año 371 fue elegido obispo, y permaneció ligado a Ligugé. Fundó un monasterio en Marmoutier.

La demonología ocupa un papel menos importante en la *Vida de Martín,* que en la de Antonio. En algunos aspectos coinciden ambas vidas de ascetas, como no podría ser menos. Ya cuando Martín iba a Milán, durante el viaje, se encontró con un diablo, de aspecto humano, que le preguntó adónde se dirigía, y le aseguró que, fuera donde fuera, se encontraría siempre el diablo delante de él *(VMart.* 6.2).

La lucha contra el paganismo era considerada por los ascetas como la lucha contra el demonio. Un día, habiendo demolido un antiquisímo templo, e intentando abatir un pino que crecía cerca del santuario, el sacerdote y toda la multitud de paganos se oponían y no toleraban que el árbol fuera cortado. Martín intentaba hacerles ver que el árbol no era sagrado y que había que arrancarlo, *quia esset daemoni dedicata.* La prueba de que Martín tenía razón fue el lado en que se cayó el árbol *(VMart.* 13.1-9). En una aldea, de nombre Levroux, Martín quiso destruir un templo que una falsa superstición había llenado de riqueza, pero la multitud de los paganos se oponía. Se le aparecieron a Martín dos ángeles armados de lanza y de escudo, como milicia celeste, diciendo que eran enviados del Señor para protegerle y poner en fuga a los campesinos paganos, para que nadie se opusiera, mientras se destruía el templo *(VMart.* 15.3-7).

El diablo se aparecía, igualmente, a Martín continuamente, pero

[5] Textos de autores cristianos en G. J. M. Bartelink, *op. cit.,* pág. 197.

bajo formas diferentes que a Antonio. Cuenta su biógrafo *(V.Mart* 22.1-5) que se le presentaba el demonio bajo el aspecto de Júpiter, frecuentemente, de Mercurio, incluso bajo la figura de Venus y de Minerva. Posiblemente, bajo estas fantasías existe la creencia, defendida por los cristianos, de que los dioses son demonios. Martín Dumiense *(De corrupt. rusticarum* 8.16)[6], al final de la Antigüedad, tiene plena conciencia de que los templos paganos están dedicados a los demonios, en los que se celebran sacrificios humanos y de animales a ellos, y de que los cultos paganos están consagrados a los de diablos. Martín, al igual que Antonio, siempre permanecía sereno y tranquilo ante estas visiones diabólicas. Su arma contra ellos consistía en hacer la señal de la cruz, y en la oración, exactamente como hacía Antonio. Los presentes, como también en el caso de Antonio, oían los insultos con los que una multitud de demonios le increpaba con palabrotas, *turba daemonurn protervis voabus increpabat.* Martín, como Antonio, sabía que se trataba de falsas y vanas apariciones. Sulpicio Severo recoge en la *Vida de Martín,* algun caso parecido a otro contado en la *Vida de Antonio.*

Algunos eremitas atestiguaban haber oído al demonio asaltar con gran gritería a Martín por haber recibido en el monasterio a algunos hermanos convertidos, que habían perdido la gracia del bautismo. El diablo contaba sus pecados. Martín contestaba al demonio que las culpas pasadas estaban borradas por la nueva conducta, y que por la misericordia del Señor se debía absolver los pecados de los que habían desistido de pecar. A lo que contesta el diablo que podría dar el perdón a los pecadores, y que de los reincidentes en el pecado no se podía esperar perdón del Señor. Martín replicaba que si el mismísimo demonio se arrepentía de sus malas acciones, el Señor le hubiera perdonado. En este párrafo Martín expresa una opinión, la del perdón del diablo si se arrepentía, que no fue seguida por la Iglesia, que defendió siempre que era incapaz de arrepentirse y, por lo tanto, de perdón. En este párrafo, como indica acertadamente Jan W. Smit[7] en su comentario a la *Vida de Martín,* se trata del problema de los *lapsi,* que envenenó las relaciones entre Cipriano, obispo de Cartago, y Esteban, obispo de Roma. El primero, más rigorista que el segundo, expuso su opinión en su tratado *Sobre los Apóstatas,* y en su carta 67 del año 254, enviada a Félix, y a los fieles de *Legio VII Gemina,* de *Asturica Augusta* y de *Emerita Augusta,* con ocasión de la apostasía de los obispos Basí-

---

[6] J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas,* Madrid, 1962, pág. 32.

[7] *Op. cit.,* págs. 282 ss.

lides y Marcial. El diablo se presenta como rigorista en la conversación con Martín.

Sulpicio Severo recoge algunos casos de fantasmagorías diabólicas, que no tienen paralelismo en la *Vida de Antonio.* Un tal Anatolio aseguraba que hablaba con los ángeles. Nadie le creía, aunque movió a muchos a creerle, debido a los prodigios que hacía. Llegó a declarar que Dios y él se intercambiaban mensajeros. Incluso amenazó con castigos inmediatos a los que no le creían y aseguró que el Señor le enviaría del cielo un vestido blanco, que sería la señal de que era una potencia de dios por haber recibido tal regalo. Todos los ascetas se quedaron estupefactos ante tal declaración. A media noche todo el mundo se asustó por un temblor de tierra. En la celda del joven se veían lucir lámparas, y se oía un rumor de mucha gente, que iba y venía. Anatolio salió de su celda y le enseñó a un eremita su vestido blanco. Este, asombrado, llamó a los ascetas. Uno de ellos acercó una lámpara para examinar el vestido, que «erat autem sumna mollitie, candore eximio, micanti purpura, nec tamen cuius esset generis aut velleris poterit agnosci; curiosis tamen oculis aut digitis adtrecta non aliud quam vestis videbatur». Los ascetas pedían al Señor que esclareciera el asunto. Anatolio se negó a presentarse a Martín, bajo pretexto de que se le había prohibido acercarse al asceta. Obligado por la fuerza a ir, el vestido se deshizo entre las manos de los que llevaban a Anatolio. Sulpicio Severo *(VMart.* 23) puntualiza que se trataba de un artificio diabólico.

El autor galo *(VMart.* 21) cuenta algunas tentaciones del diablo a Martín, como cuando irrumpió en la celda con un gran rugido, llevando un cuerpo ensangrentado de buey, que enseñaba en su mano manchada de sangre, y le aseguró a Martín haber asesinado a uno de los monjes. Martín reunió a los eremitas y vio que no faltaba ninguno. Se trataba de un campesino al que un buey había dado una cornada. Con esta ocasión, Sulpicio Severo afirma que el diablo, sabiendo que no podía engañar a Martín, le insultaba, frecuentemente. El escritor *(VMart.* 24) recoge algún caso, bien significativo del clima espiritual en que vivía la gente del Bajo Imperio, que se prestaba a grandiosísimos engaños, a falsificaciones escandalosas. Grandes masas de la población creían en todo tipo de prodigios y falsedades, aun las más descabelladas y absurdas. En Hispania un joven adquirió gran autoridad por los prodigios que hacía, y se hizo pasar por Elías. Le creyeron gran número de personas, y se proclamó Cristo. La gente era tan crédula que hasta un obispo le adoró, como si se tratara de Dios, por lo que después le arrojaron del episcopado. Por los mismos años, un

hombre se presentó como Juan. Sulpicio Severo deduce de la aparición de falsos profetas la inminente llegada del Anticristo. En este tiempo, el diablo tentó a Martín, apareciéndose rodeado de un resplandor, vestido con un traje regio, ceñido con una diadema de oro y de gemas, con altos zapatos dorados, con aspecto sereno, con rostro alegre, durante la oración, y le dijo: «Soy Cristo, he descendido a la tierra y quiero aparecerme a ti el primero.» Martín no contestó, por lo que el diablo insistió en su declaración. Martín le respondió que no era ese un traje de Cristo, que hubiera venido con el vestido y el aspecto que tenía durante la pasión, y llevando la cruz. Al oír estas palabras, el diablo se desvaneció como el humo, dejando llena la celda de un mal olor. Precisamente Antonio también menciona el mal olor del diablo. El demonio se le había aparecido como un emperador romano. Precisamente en la *VA*. 40.1 el diablo se presenta a Antonio como *virtus Dei*.

En la *Vida de Martín* se cuentan varias apariciones de ángeles al obispo de Tours que no se leen en la *Vida de Antonio*. Dos ángeles se presentaron de improviso, armados con lanza y escudo, diciendo que eran enviados del Señor para proteger a Martín de una multitud de paganos *(V. Mart.* 14.5), que querían impedir la destrucción de los templos, que se concebía como una verdadera lucha contra los demonios[8]. Una concepción diferente de la ultratumba que nos ofrece Antonio se describe en la *Vida de Martín* (7.6). El alma conducida al tribunal de Dios, y condenada a los lugares oscuros, fue salvada por la intervención de los ángeles, que recordaron al Juez que se trataba de aquel por el que Martín rogaba. Dios ordenó que los mismos ángeles le devolvieran a Martín.

Martín comenzó su carrera eclesiástica haciendo exorcismos[9]. En su vida se cuentan algunos casos relacionados con los demonios que demuestran la actitud de los ascetas ante ellos. Cuenta Sulpicio Severo *(VMart.* 17) que el esclavo de un proconsular estaba poseído del diablo, y era torturado. Se pidió a Martín que le impusiera las manos. Mandó que se lo llevaran. El malvado espíritu no permitía que lo sacaran de la habitación, donde se encontraba recluido el endemonia-

---

[8] G. Fernández, «Destrucciones de templos en la Antigüedad tardía», *AEspA* 54, 1981, págs. 141 ss.

[9] Sobre el exorcismo en la Iglesia primitiva véase: *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, 1954, págs. 95 ss. En lo que no acertó el gran investigador del cristianismo primitivo fue en que «la credenza nei demoni e nel loro potere è ormai generalmente spenta nella sfere piú colte». Ha sucedido lo contrario.

do, que mordía a todo el que se acercaba. El dueño del esclavo solicitó a Martín que fuera a casa del poseso a lo que Martín respondió que no podía, por tratarse de un pagano. El proconsular prometió convertirse si se arrojaba al demonio de su esclavo. Martín impuso las manos al joven, que expulsó al diablo. En la misma ciudad, Martín se detuvo en el atrio de una casa, alegando que veía un horrible demonio. Le ordenó salir, y el diablo se metió dentro del cuerpo del cocinero de la casa, que se encontraba en la parte posterior de la vivienda. El desgraciado comenzó a chirriar los dientes, e intentaba morder a todos los que se acercaban a él. De este modo atemorizó a todos los esclavos de la casa, y les puso en fuga. Martín se paró delante de él y le mandó que se detuviera. El endemoniado chirriaba dientes y amenazaba morder a todo el mundo. Martín le introdujo los dientes en la boca, y le increpó: «Si tienes poder, devóralo.» El endemoniado no tocó al obispo y el demonio huyó. Como no podía salir por la boca, lo hizo por el ano al hacer de vientre. Era creencia común que el diablo entraba en el cuerpo humano por la boca, por eso Martín metió sus dedos en la boca del endemoniado. En estos casos se trata de verdaderas manifestaciones del demonio, según la creencia de la Iglesia Antigua y del público, en las que el obispo daba pruebas de gran seguridad. Se trata de enfermos psíquicos, probablememte, o epilépticos, o locos, y de casos de la curación por la palabra[10] tan extendida en la medicina griega y romana.

Hilarión de Gaza

Fue el introductor del monacato en Palestina. Jerónimo escribió una vida romanceada de él, en la que el autor introdujo muchos recuerdos personales. La escribió Jerónimo poco después de su llegada a Belén. Respondía a un fondo histórico. El autor exagera un tanto el papel de su biografiado. Peca Jerónimo por el abuso que hace de los ornatos retóricos, al describir las alucinaciones y apariciones diabólicas. En la *Vida de Hilarión* lo demoníaco ocupa un lugar prominente.

A Hilarión tampoco le dejaba tranquilo el diablo, que se le aparecía en figura de fieras. «Una noche oyó quejidos de niños, balar a ovejas, mugir a toros, llantos de pobres mujeres, rugidos de leones, el ru-

[10] P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigiledad Clásica*, Barcelona, 1987.

mor de una muchedumbre de hombres, y gritería de todo tipo.» Hilarión reconoció los engaños del demonio; arrodillado, hizo sobre la frente la señal de la cruz. A la luz de la luna vio precipitarse un carro tirado de fogosos caballos. Como pronunció en alto el nombre de Jesús, la tierra se abrió delante de sus ojos *(VH.* 3.7-8). Jerónimo prosigue la narración afirmando que muchas fueron las tentaciones y todo tipo de acechanzas de los demonios, de día y de noche. Si las quisiera contar todas, alargaría este libro más de lo justo. Muchas veces, mientras estaba en la cama, se le presentaban mujeres desnudas; cuántas veces, cuando tenía hambre, veía comidas bien condimentadas. Alguna vez, mientras rezaba, pasaban por delante de él un lobo, que aullaba, y una zorra que graznaba; mientras recitaba salmos, contempló un combate de gladiadores. Uno de ellos, que parecía herido de muerte, caído a sus pies, le pidió que lo enterrase *(VH.* 3. 10-11).

Un día más de 30 hombres llevaron a Hilarión un gigantesco camello, atado con fuertes maromas. «Sanguinei erant oculi, spumabat os, volubilis lingua turgebat, et super omnem terrorem rugitus personabat os, volubilis lingua turgebat, et super omnem terrorem rugitus personabat immanis.» Hilarión ordenó dejar libre al animal, al que increpó: «A mí no me metes miedo, diablo, con un cuerpo tan grande. Eres el mismo, estés dentro de una zorrilla o de un camello.» El animal inclinó la cabeza hasta tocar el suelo. Hilarión explicó a los presentes que el diablo, para hacer el mal a los hombres, se introducía en los animales domésticos, pues odiaba tanto a los hombres, que no sólo quería matarlos, sino a sus cosas. Ponía como ejemplo lo sucedido a Job y a Cristo, que expulsó los demonios, que se introdujeron en una piara de cerdos *(VH.* 14). En este párrafo repite Hilarión la idea, tan querida a los ascetas y a todos los escritores cristianos, de que el demonio quería perjudicar y perder a los hombres y a todas sus cosas.

Algunos otros datos sobre los demonios cabe entresacar de la *Vida de Hilarión.* Viajando en una nave Hilarión a través de las Cícladas, se oían por todas partes los gritos de los espíritus inmundos, que afirmaban que había llegado Hilarión, aunque éste viajaba de incógnito. Estos gritos se repetían en todas las ciudades. La gente se reunió en torno al asceta, que flageló a los demonios con tal insistencia a través de la oración, «ut quidam statim alii post biduum triduumve, omnes vero intra unam hebdomadam curarentur» *(VH.* 30). Jerónimo también recoge la creencia de que los templos paganos estaban habitados por los demonios, y que en ellos noche y día se oían tantas voces de demonios *(VH.* 30.4), que parecían un ejército. Hilarión se fue a vivir

al templo cinco años, dando pruebas de su seguridad y poder sobre los demonios, cuando nadie se atrevía a acercarse al templo. Jerónimo puntualiza que también era creencia popular la de que los demonios habitaban en los templos paganos.

En la *Vida de Hilarión*, los endemoniados desempeñan un papel más importante que en las de Antonio o Martín. El exorcismo era un rito de purificación. Jerónimo recoge la actuación de Hilarión en varios casos de endemoniados, como el de Mansita *(VH.* 10), que estaba poseído de un demonio malvado. Rompía todas las cadenas, cepos y cadenillas de las puertas. A muchos, a mordiscos les arrancó la nariz y las orejas. A uno le destrozó el pie; a otro la garganta. Aterrorizó tanto a la gente que fue llevado al eremitorio encadenado y atado como un toro bravísimo, tirando de él los que le llevaban en direcciones opuestas. Minucio Félix *(Oct.* 27) y Jerónimo *(Ep.* 3.4) describen a los endemoniados atribuyéndoles los mismos signos exteriores que se leen en las vidas de estos ascetas. Cuando los ascetas lo vieron, se echaron a temblar y se lo comunicaron al padre, que ordenó que se lo llevaran y que lo dejaran libre. Hilarión lo increpó: «Baja la cabeza y acércate.» El joven comenzó a temblar, a doblar el cuello, y no se atrevía a mirar. Depuso toda su ferocidad y comenzó a lamer los pies de Hilarión, que se encontraba sentado. El demonio lo dejó después de seis días. Jerónimo cuenta otros casos de su biografiado, como el de Orión, uno de los hombres más ricos de Aila, que estaba poseído por una legión de demonios. Fue conducido a Hilarión, encadenado. El endemoniado levantó en alto a Hilarión. Todos los presentes creían que lo iba a descuartizar. Hilarión le cogió por los cabellos, y le dijo: «Sufre, turba demoníaca.» Orión gemía y tocaba el suelo con la cabeza. El asceta le dijo: «Señor Jesús, libera al mísero, libera al prisionero, a ti te corresponde vencer a uno, a muchos.» En la boca del endemoniado se oían diversas voces, y como un confuso grito de una multitud. Curado el endemoniado, no mucho después acudió al eremitorio con la mujer y los hijos, llevando regalos en agradecimiento *(VH.* 10.611). Los exorcismos se hacían en nombre de Jesús.

Algún otro suceso es un romance de amor *(VH.* 12). Un joven de Gaza vivía junto a una virgen consagrada a Dios, y estaba perdidamente enamorado de ella, sin obtener respuesta. Se marchó a Menfis con intención de buscar una solución a su mal de amor mediante las artes mágicas. Allí vivió un año, aprendiendo magia de los sacerdotes de Esculapio. Volvió e intentó atraer a la dama, utilizando una lámina de bronce, donde estaban escritas unas palabras y grabadas unas figu-

ras, enterrada bajo el dintel de la puerta. A la virgen le entró enseguida un amor furibundo por el joven. Los padres la condujeron a la presencia de Hilarión. El demonio se puso inmediatamente a gritar y a proclamar: «Sufro violencia, he sido traído contra mi voluntad. Cómo engañaba en Menfis a los hombres con mis sueños, qué tormentos padezco. Me obligan a salir, y estoy encadenado, debajo de la entrada de la casa. No salgo, si no me deja salir el joven que me retiene.» Hilarión le respondió: «Grande es tu fuerza; si estás atado por un lazo y por una lámina. ¿Por qué has entrado en una joven consagrada a Dios?» «Para conservarla virgen», respondió. «¿Conservarla virgen, tú, traidor a la castidad? ¿Por qué no has entrado en el que te ha mandado? ¿Para qué te has introducido en ella?» Respondió: «Tenía dentro de sí un colega mío, el demonio del amor.» Hilarión quiso purificar la virgen, antes de ordenar encontrar al joven, o los objetos mágicos, no sea que pareciese que el demonio se había retirado por quitar el encantamiento, o que el asceta hubiera prestado oídos a las palabras del demonio, él (Hilarión) que defendía que los demonios eran mentirosos y astutos en el fingir.

En este párrafo quedan claros algunos puntos importantes sobre las creencias en los demonios de los ascetas, como son: la vinculación de la magia con los demonios o, mejor, que la magia tenía poder sobre los demonios y los mantenía encadenados, y la existencia de un determinado demonio para cada vicio. Un último caso recoge Jerónimo *(VH.* 13). Un *candidatus* del emperador Constancio estaba poseído de un demonio, que penetró en él de muchacho. Este demonio le obligaba a gritar de noche, a gemir, a rechinar los dientes. Se marchó a Gaza en busca de Hilarión. La gente le llevó hasta el asceta. Reveló el demonio cómo había entrado en él, explicando las circunstancias en las que se practicaban encantamientos, y el influjo de las artes mágicas. Hilarión le mandó salir en nombre del Señor Jesucristo.

Es un caso más de la curación por la palabra de un hombre que, probablemente, se trata de un enfermo mental o de los nervios desde su infancia, o de un desquiciado.

No se puede dudar de que los ascetas creían en la existencia de los demonios y de su actuación en la vida de los hombres, exactamente igual que los paganos, como creyeron en ellos en el siglo XIX, Juan Bosco o el cura de Ars y en el siglo XX muchas personas.

En una época en que todo el mundo creía en los demonios, y estaba aterrorizado ante ellos, los ascetas eran los que pasaban toda su vida luchando con ellos, y los vencían: de ahí el gran prestigio de que gozaban en la sociedad de su tiempo. Las concepciones de iraníes, ju-

dios, platónicos, cristianos y mitraístas diferían poco más o menos lo mismo sobre este punto. Toda la sociedad vivía inmersa en un mundo demonizado. Baste recordar los párrafos que escribió F. Cumont[11], el gran especialista en estos temas, sobre dicho problema:

> A partir de esta época, la de Plutarco, se verá cómo aparecen en la literatura los anti-dioses *(antítheoi)* de Plutarco *(Arm.* 4.12; Lact. *Div. Ins.* 2.9.15; Heliod. *Etiop.* 4.7; Jambl. *De myst.* 3.31.15), demonios que bajo el mando del Poder de las Tinieblas luchan contra los espíritus celestes enviados, o «ángeles» de la suprema divinidad. Son los *devas* de Ahriman en riña con los *yazatas* de Ormuz.

Un curioso pasaje de Porfirio *(De abst.* 2.37-43) nos muestra cómo ya los primeros neoplatónicos habían introducido en su sistema la demonología persa. Por debajo de la divinidad suprema, incorporal e indivisible, por debajo de las estrellas y los planetas, viven innumerables demonios, algunos de los cuales han recibido un nombre especial —se trata de los dioses de las naciones y de las ciudades—, mientras que el resto constituye una masa anónima. Se dividen en dos bandos: unos son los espíritus benefactores, que otorgan la fecundidad a las plantas y a los animales, la serenidad a la naturaleza y la ciencia al hombre. Sirven como intermediarios entre los dioses y sus fieles, llevan al cielo las advertencias. Los otros, por el contrario, son seres perversos que habitan en los espacios próximos a la tierra y que se esfuerzan por causar todo tipo de males (Min. Fel. *Oct.* 26.11). Siendo a la vez violentos y astutos, vehementes y sutiles, son los autores de todos los males y calamidades que sacuden al mundo: pestes, hambrunas,

---

[11] *Las religiones orientales y el paganismo romano,* Madrid, 1987, págs. 134 ss.; E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1980, *passim;* J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el grande,* México, 1982, págs. 434 ss.; J. M. Blázquez, *Cristianismo primitivo y sectas mistéricas,* págs. 56 ss., 178 ss.; R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde Romain,* París, 1989, págs. 279, 284.

A este respecto señala F. Cumont que Lactancio habla de Satán en los mismos términos que un mazdeo podría hacerlo de Ahriman; que Heliodoro y Jámblico tomaron datos en este punto de las creencias mazdeas; que Porfirio se refiere a los demonios en idénticos términos que Arnobio al igual que Jámblico. Porfirio, algunos neoplatónicos y Jámblico siguen teorías de los caldeos, que deben arrancar del libro de Ostanes, mencionado por autores cristianos, como Minucio Félix y Cipriano. Dión Cassio (79.8) cuenta que en tiempos del emperador Heliogábalo apareció en el Danubio un demonio en figura de Alejandro Magno, que marchaba con una legión de demonios báquicos, pasó por Bizancio y Calcedonia, donde todos desaparecieron, después de ofrecer sacrificios.

tempestades y temblores de tierra. Encienden en el corazón del hombre nefastas pasiones e ilícitos deseos y provocan guerras y sediciones. Hábiles en el engaño, se complacen en la mentira y en las imposturas, y favorecen la fantasmagoría y las mistificaciones de los brujos, a la vez que vienen a disputarse los sangrientos sacrificios que los magos les ofrecen a todos ellos y, sobre todo, a quien los gobierna.

Doctrinas muy similares a éstas fueron sin duda alguna enseñadas en los misterios de Mitra, en los que se rendía culto a Ahriman *(Arimanus),* rey del sombrío reino subterráneo y señor de los espíritus infernales.

En su tratado contra los magos, Teodoro de Mopsuestia, al hablar de Ahrimán, lo llama Satán *(Satanás).* En efecto, existe una semejanza entre estos dos personajes que a primera vista podría parecer extraña. Ambos son los jefes de un numeroso ejército de demonios, cada uno de ellos es el espíritu del error y el engaño, el príncipe de las tinieblas, el tentador y el corruptor. Podría trazarse un retrato casi idéntico de ambos sosias y, de hecho, se trata de una misma figura con diferentes nombres. Es un hecho generalmente admitido que el judaísmo tomó de los mazdeos una parte de su dualismo y su concepción de un antagonista de Dios. Es, por tanto, muy lógico que la doctrina judía, que luego heredará el cristianismo, se asemeje a la de los misterios de Mitra. Gran parte de las creencias y visiones más o menos ortodoxas que proporcionaron a la Edad Media sus pesadillas del Infierno y del Diablo, le llegaron también de Persia por un doble camino: por una parte, a través de la literatura judeo-cristiana canónica o apócrifa y, por la otra, a través de las supervivencias del culto de Mitra y de las diversas sectas del maniqueísmo, que continuaron predicando en Europa las antiguas doctrinas iranias acerca de la antítesis entre los dos principios del Universo.

No está fuera de lugar recordar las frases que escribió Harnack[12], el gran historiador del dogma cristiano, al final del capítulo sobre la demonología en el cristianismo primitivo:

> La credenza nei demoni era come una rete nella quale Cristiani e Pagani s'impigliavano sempre piú; e, mentre che, nel demma e nella filosofia religiosa, si diradavano le nebbie del politeismo e si elaborava un monoteismo sublime, nella vita, gli uomini s'immergevano sempre piú miseramente negli abissi della superstizione, nelle fantasticherie di un sognato mondo di spiriti.

[12] *Op. cit.,* pág. 109.

Paladio

El autor de la *Historia Lausiaca* fue Paladio, el historiador más importante del monacato egipcio. En el año 388 pasó a Egipto a tratar directamente a los ermitaños. Su obra más famosa la escribió entre los años 419-420, y se la dedicó a Lauso. En ella hace la historia del monacato de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor, en el siglo IV. Varias narraciones tienen un marcado carácter legendario, pero no vacila en descubrir las debilidades de sus biografiados. No pretende defender ninguna teoría ascética, sino sólo presentar los hechos. Sus modelos literarios fueron la *Vida de Antonio* de Atanasio y las obras helenísticas, que pintan al sabio ideal. En la *Historia Lausiaca* el demonio también juega un papel importante. En esta obra, al igual que en las precedentes, aparece el demonio en acción. Las creencias de estos eremitas sobre el diablo son iguales a las de Martín, Antonio o Hilarión, y a las de la iglesia primitiva, que, según se ha visto, son las mismas que las sostenidas por judíos y paganos y arrancan de concepciones iranías. En la *Vida de Doroteo,* asceta tebano, a la serpiente encontrada en un pozo se la tiene por una metamorfosis del diablo *(HL.* 2.4), aunque se trata de un animal corriente. Tal era la obsesión de estos eremitas con el diablo. En la *Vida de Pablo, el simple (HL.* 13), se cuenta que el diablo salió del cuerpo de un endemoniado, transformado en serpiente, que se marchó al Mar Rojo. Sin duda, el relato del *Génesis* ha influido en la idea de que el diablo se aparece a los hombres bajo forma de serpiente. En la colección de vidas de los eremitas que componen la *Historia Lausiaca,* las apariciones del demonio son frecuentes. Se recuerdan las más importantes. A Natanael, que había abandonado una celda para habitar otra, se le apareció el diablo bajo la forma de un soldado, metiendo ruido con el látigo. El demonio le contestó al anacoreta que era el que le había echado de la primera morada, y que había venido a arrojarlo también de la segunda. Natanael se volvió a su primera residencia, de donde durante 37 años no salió, continuando la lucha contra el demonio, para mostrarle que no le temía.

Tenía tantas visiones demonaícas «que es imposible recogerlas todas». Nueve meses antes de morir, el demonio recurrió a otro truco para tentar a Natanael. Se transformó en un muchacho de 16 años, que conducía un asno cargado de pan. Por la tarde, llegó a la puerta de la celda del monje y fingió que el asno se había caído al suelo y el muchacho se puso a gritar: «Padre Natanael ten piedad de mí, échame

una mano.» El eremita no quiso ayudarlo para no quebrantar el propósito que había hecho de no salir de su celda. El diablo se le aparecía bajo esta fantasía para que hiciera una obra de caridad. El diablo, avergonzado por la derrota, al no conseguir su propósito, se transformó en una tempestad y en una manada de onagros, que saltaban, que huían y que metían ruido *(HL.* 16.2-6). En estas tentaciones se repiten ideas ya conocidas que la vida de los anacoretas era tentación continua del diablo, que se transformaba en cualquier fantasía, muchachos o animales, e incluso en fenómenos atmosféricos, como en la tempestad, creencia esta última que no aparece en las anteriores fantasmagorías. A Macario de Alejandría, presbítero en la región de Celia, se le aparecieron una vez «70 demonios, que salieron de un sepulcro, gritando y batiendo las alas, como cuervos, contra su rostro. Le decían: "¿Qué quieres, Macario? ¿Qué quieres, monje? ¿Por qué has venido a un lugar que nos pertenece? No puedes quedarte aquí"» *(HL.* 18.7). Los diablos muchas veces tentaban a los eremitas en grupo y tenían al desierto por su morada permanente. El anacoreta, al irse a vivir al desierto, se metía en la boca del lobo *(HL.* 18.7). Moisés, que había sido un hombre lujurioso, fue asaltado por los demonios, que querían volverlo a su antigua vida de desenfrenada lujuria. Por poco lograron convencerle, pero Isidoro, un eremita importante, le persuadió de que no volviera a la vida de vicio *(HL.* 19.5). Estos eremitas consideraban a las pasiones humanas tentaciones de los demonios. No podían faltar castigos corporales por parte de los demonios a estos anacoretas. A Moisés *(HL.* 19.9-10), «una noche el demonio lo espió, y habiendo perdido la paciencia, le golpeó los riñones con un bastón, mientras se hallaba inclinado sobre un pozo, y lo dejó por muerto». El efecto de la paliza le duró un año. Isidoro le ordenó que cesara de luchar contra los demonios y de insultarlos. Moisés le respondió que no podía, mientras no cesaran las visiones demoníacas. Isidoro le contestó que en nombre de Jesucristo cesaban sus sueños diabólicos. Isidoro utilizó el nombre de Cristo para hacer desaparecer las visiones, y afirmó que las tentaciones demoníacas son un bien, permitido por Dios, para que no se ensoberbeciera de haber vencido sus pasiones. Se expresa en esta narración la idea de que durante los sueños se aparece el diablo, frecuentemente, para tentar a los eremitas.

En este párrafo también se habla de un especial carisma para vencer a los diablos que tenía Moisés, por haberlos vencido muchas veces. En la *Vida de Eulogio (HL.* 21.16) se repite la visión que tuvo Antonio sobre el viaje a la otra vida, de los pecadores y de los justos, puesta en boca del fundador del monacato egipcio. Antonio le acon-

seja a Pablo que viva en solitario, para que «pueda experimentar la prueba de los demonios». Es decir, le indica que la vida del anacoreta es lucha continua contra los demonios, creencia ya expresada repetidas veces en las vidas de los anacoretas *(HL.* 22.9). Los eremitas son precisamente los cristianos que se retiran al desierto, al igual que Cristo lo hizo durante 40 días, para ser tentados. Pacón le dice a un monje, tentado de lujuria, que el demonio en persona le tienta con la lujuria, y le confiesa que durante 12 años, cumplidos los 50, «el demonio no le concedió ni una noche, ni una tregua, en sus asaltos. El anacoreta, para no caer en la lujuria, prefirió ser devorado por una pareja de hienas, y se presentó, desnudo, en una cueva, donde habitaban aquéllas, que salieron y le olfatearon de la cabeza a los pies, lamiéndole el cuerpo. Vuelto a la celda, el demonio le dejó por unos días, para asaltarle más violentamente que antes, hasta el punto de hacerle blasfemar». Tomó la forma de una muchacha etíope, que había visto una vez de joven, en actitud de recoger el rastrojo. Se sentó la muchacha sobre sus rodillas y le excitó de tal manera que le hizo creer que estaban unidos. El anacoreta, en su furia, le dio un bofetón y la muchacha se hizo invisible, desaparición que demostraba que se trataba de una astucia del diablo. Durante dos años no pudo soportar el mal olor en la mano. Como la tentación deshonesta no cesaba, se puso a dar vueltas por el desierto. Encontró una serpiente, la cogió y la acercó a los testículos, para morir del mordisco, pero el reptil no le mordió. A continuación, oyó dentro de sí una voz, que le decía: «Pacón, ¡lucha! He permitido que el enemigo te venciera, para que no te ensoberbecieras, pensando que eres fuerte; sino, al contrario, reconoce tu debilidad, no confiando demasiado en tu régimen de vida, para recurrir sólo al socorro de Dios.» El anacoreta despreció al demonio que no se aproximó más a él *(HL.* 23). En esta narración de Paladio se expresan algunas creencias importantes, como son: que el demonio se presenta frecuentemente bajo la fantasía de una mujer, para tentar a los eremitas; que el diablo despide mal olor, idea ya indicada en algún otro caso; y que la victoria es obra exclusivamente de Dios. No deja de ser un procedimiento truculento y salvaje el que usó el monje para librarse de las tentaciones deshonestas. La caída en la lujuria era el pecado más temido por los anacoretas. En estos eremitas y, en general, en toda la Iglesia, a partir de ahora, hubo una obsesion sexual. Es muy probable que a causa del género de vida que llevaban los ascetas, de terribles ayunos, expuestos a un sol abrasador, viviendo aislados, sin ningún género de higiene, la pasión amorosa fuera la más frecuente, como sucede habitualmente a todo hombre o mujer. Los eremitas no eran casos extraordinarios.

Paladio, más que los otros biógrafos de los anacoretas, insiste en las tentaciones deshonestas, que sufrían los monjes por obra de los diablos. Evagrio *(HL.* 38.10-12), después de 15 años, purificando su mente en el más alto grado, recibió la gracia de la ciencia, de la sabiduría y la capacidad de discernir los espíritus; es decir, de conocer cuándo obraba Dios o el demonio, que frecuentemente se transformaba en ángel de luz y se presentaba como enviado del Altísimo.

Escribió tres libros, dirigidos a los anacoretas, llamados *Antirretici,* en los que sugería el modo de combatir los diablos. El discernimiento de los espíritus fue un problema que se plantearon frecuentemente los anacoretas y, después de ellos, todos los maestros del ascetismo cristiano, como Ignacio de Loyola, debido a que el diablo muchas veces se presentaba como espíritu bueno. El remedio que tomó Evagrio contra la tentación fue un tanto salvaje: le pudo costar la vida. Durante una noche de invierno permaneció desnudo dentro de un pozo, y sus miembros se helaron. Otra vez le atacó el espíritu de la blasfemia. Es decir, la situación, debido a la fantasía demoníaca, era tan desesperada, que hasta el anacoreta corría el peligro de desesperarse y de caer en la blasfemia contra Dios, que permitía tales feroces tentaciones. De los asaltos del demonio se defendían a veces los anacoretas con procedimientos dañinos contra la salud, como el meterse desnudo en un pozo durante el invierno. Evagrio, otra vez, vivió a la intemperie durante 40 días, sin cobijo alguno. Su cuerpo pululaba de llagas como las bestias. A Evagrio se le presentaron los demonios bajo forma de clérigos que querían discutir sobre la fe. Uno era arriano, otro eunomiano y el tercero apollinarista; a todos los cuales refutó. Se trata de un caso de discernimiento de espíritu. Evagrio fue azotado por los demonios. Paladio afirma de él que tuvo tantas experiencias sobre los demonios, que son imposibles contarlas. Evagrio es el primer monje que escribió muchas obras, que influyeron poderosamente en la piedad cristiana. Fue el fundador de la mística monástica. Su influjo fue grande, no sólo en su biógrafo Paladio, sino en Máximo el Confesor, en Juan Clímaco, en Hesiquio, y en los sirios: Isaac de Nínive, Filóxeno, etc. Su escuela mística ha llegado hasta el siglo XX. Vivió dos años en el desierto de Nitria y 14 años en Celia. Su opinión sobre los demonios es de más valor, por tratarse de un escritor eclesiástico de primera fila. La austeridad de la vida eremítica, sin embargo, asustaba a veces a los demonios, como sucedió en el caso de Adolio *(HL.* 43.1). La dureza de la vida ascética y la victoria sobre los demonios hacían que ciertos ascetas tuvieran un carisma sobre los demonios *(HL.* 44.3). Este carisma no lo tenían todos. Era un don de Dios, según se creía.

Cada uno de los grandes anacoretas tenía el carisma de luchar contra un determinado tipo de diablo, como indica Antonio *(HL.* 22.10). Panucio, precisamente, era famoso por su carisma de combatir los demonios. En su criterio se apoyó en el concilio de Nicea el grupo, que estaba en minoría, partidario de la no obligación del celibato eclesiástico *(HL.* 47). La gracia de combatir a los demonios la tuvo también Sisinio *(HL.* 49.1).

Paladio cuenta algunos casos de engaños demoníacos. A Valente se le apareció bajo la fantasía del Salvador, rodeado de mil ángeles, que portaban antorchas, y una rueda de fuego. Un ángel, que precedía a los otros, le dijo: «Cristo se ha complacido en tu vida. Viene a verte. Sal de la celda y haz esto: cuando lo veas de lejos, arrodíllate, adóralo, y después vuelves a la celda.» El salió y contempló el grupo de los que llevaban las antorchas. A la distancia de un estadio se echó en tierra y adoró al Anticristo. Al día siguiente entró a la iglesia y afirmó que había visto a Cristo. Los otros anacoretas le curaron de su fantasía demoníaca, atándolo, encadenándolo durante un año y orando *(HL.* 25.4-5). En este párrafo expresa Paladio la creencia de que el Anticristo es el mismo Satanás.

Paladio *(HL.* 71.1) pinta también al demonio como mentiroso. A un joven, que vivió con él durante toda la vida, le prometió lo que no podía conceder, igual que sucedió en el caso de las tentaciones de Cristo: traerle la mujer que quisiera de todas las que en ese momento vivían en el mundo.

En general, en las biografías de los anacoretas se describen más bien las fantasías demoníacas en las más diversas formas, que las apariciones de ángeles. Uno de los pocos casos que presenta Paladio, es el del asceta Elías, que había reunido en un monasterio a una gran cantidad de vírgenes, consagradas a la ascesis. Tenía entre 30 y 40 años y sintió tentaciones deshonestas. Abandonó el monasterio por esta causa y anduvo perdido por el desierto. Una noche se le aparecieron tres ángeles, que le pidieron cuentas por haber dejado el monasterio y le prometieron liberarle de la lujuria si estaba dispuesto a volver al monasterio y cuidar a las vírgenes; lo que prometió el asceta. Los tres ángeles le sujetaron; uno por las manos; otro por los pies y el tercero con una navaja le cortó los testículos. Paladio comenta este hecho: «No en realidad, sino en visión», frase que prueba que se creía que estas apariciones demoníacas o angélicas eran sólo fantasías, no realidades. Elías tuvo la sensación de ser liberado de la pasión» *(HL.* 29).

Paladio, al igual que otros biógrafos de ascetas, cuenta varios casos de endemoniados. La lucha contra el demonio en los anacoretas tenía

dos aspectos: la lucha contra las tentaciones y fantasmagorías demoníacas y la expulsión de los demonios de otras personas.

De Macario *(HL.* 18.11), afirma Paladio que «curó tal multitud de endemoniados, que no se pueden contar». Un caso curioso de estos exorcismos lo cuenta con ocasión de descubrir la vida de Pablo. Una vez llevaron a Antonio un endemoniado, de aspecto espantoso. Tenía el espíritu de dominio y blasfemaba contra el cielo. Antonio, después de examinarlo atentamente, dijo a los que lo traían: «Contra esta clase de demonios no he recibido ningún carisma. Es asunto de Pablo. A Pablo le recomendó: «Arroja el demonio de este hombre, para que, curado, pueda volver a su vida.» Pablo le respondió: Y tú ¿qué?, Antonio le contestó que no tenía tiempo y se volvió tranquilamente a su celda. Pablo increpó al endemoniado, diciendo que Antonio le había ordenado salir de este hombre. El demonio comenzó a blasfemar y le increpó: «Viejo malvado, no me da la gana de marcharme.» Pablo cogió su mano y golpeó al endemoniado en la espalda, diciéndole: «Vete, lo ha mandado Antonio.» El demonio se puso a insultar más violentamente a Pablo y a Antonio. Pablo le gritó: «Sal fuera o voy a Cristo a decirlo. Por Cristo, si no te vas inmediatamente de este hombre, voy a decírselo a Cristo, que te hará gritar de dolor.» El demonio blasfemaba dando voces: «No me voy.» Encolerizado contra el demonio, Pablo se marchó de la celda de los huéspedes al mediodía; retirado a la montaña, oró, colocado contra una roca: «Jesucristo, no me bajo de esta roca, ni como, ni bebo, hasta morir, si tú no arrojas el espíritu malvado de este hombre y le curas.» Antes de terminar esta oración, el diablo se puso a gritar: «Me arrojáis. La sencillez de Pablo me echa, ¿dónde me voy?» Enseguida, se transformó en serpiente y se marchó al Mar Rojo *(HL.* 22.9-13). Esta narración es interesante por el diálogo entre el demonio y Pablo, más extenso que otras veces. Confirma que se creía que algunos ascetas tenían un determinado carisma para arrojar a un tipo de demonio. Paladio cuenta otros casos de endemoniados. En Belén un espíritu atormentaba *(HL.* 36.4-5) a una mujer en el preciso momento del parto. Su esposo, por ello, acudió a Posidonio, que oró, y el espíritu maligno huyó gracias a la oración del santo. Se pidió una prueba de haberse ido, y el demonio arrancó de cuajo un muro. Durante seis años la mujer no había hablado; después de salir el demonio, dio a luz y comenzó a hablar. Se trata de un caso de curación por la palabra, debido a la confianza en el poder físico.

Llama la atención que Paladio no se interese por el tema de las mujeres en su relación con los demonios, aunque habría monasterios

de mujeres que albergaban a gran número de ellas. Paladio *(HL.* 33.1) menciona uno, en el que vivían cerca de 400 ascetas femeninas. Los demonios también tentaban a las mujeres.

Melania

Baste recordar sólo a Melania la Joven, cuya vida escribió Geroncio, que acompañó muchos años a la asceta, de origen hispano, que fue riquísima *(VM.* 15), con posesiones en muchas regiones del Imperio *(VM.* 11) y que practicó la ascesis en Belén. Esta asceta también considera la vida una continua lucha contra el demonio *(VM.* 16). Una vez, por obra de Satanás, se iluminó su casa, donde amontonaba una gran cantidad de riqueza, y se entabló un diálogo entre Melania y el diablo *(VM.* 17-18). El diablo la ponía delante la vida de lujo, que dejaba para dedicarse al ascetismo. Melania tenía posesiones en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britania y en otros países *(VM.* 11)[13]. Su villa de Calabria tenía 62 habitaciones, muchas de ellas recubiertas de mármol.

A Melania se puede aplicar lo que Ammiano Marcelino (27.11.1) escribe de su primo Petronio Probo, que «poseía fincas en casi todas las regiones del mundo». Sus ingresos los calcula Geroncio en 112.000 sólidos áureos anuales; otro tanto recibía su esposo *(VM.* 15).

En las enseñanzas ascéticas de Melania el diablo ocupaba un lugar destacado *(VM.* 43). El diablo imitaba las buenas acciones que Melania y las otras ascetas hacían, pero todo era en apariencia, pues, no podía ayunar, ni hacer vigilias. Geroncio *(VM.* 54) también defiende en esta biografía que las herejías, como la de Nestorio, eran obra del diablo. En esta vida se pinta al diablo como enemigo de la verdad y envidioso. Se aparecía como un joven negro, que era capaz de endurecer el corazón de los hombres y de torturar. Como el propio demonio indica a Melania, la manera de vencerle era invocar el nombre de Jesús. El efecto de la fantasía demoníaca que sufrió Melania motivó que durante tres horas se quedase sin voz, la asceta durante seis días sufrió mucho *(VM.* 54). Las torturas diabólicas la abandonaron al llegar la noticia de la conversión de su tío, al morir *(VM.* 55). En la vida de Melania *(VM.* 60) los endemoniados ocupan igualmente un puesto. Cuenta Geroncio que una joven estaba poseída por un diablo muy

[13] J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio,* Madrid, 1990, págs. 145 ss.

perverso. Cerraba la muchacha la boca y los labios. Durante muchos días no podía hablar, ni tomar alimentos, de modo que su vida peligraba. Como los médicos no pudieron curarla con drogas, sus parientes la llevaron a Melania, quien echó al demonio, ungiéndole con el aceite santificado por las reliquias de los mártires y con el nombre de Jesús. El diablo huyó y la joven abrió la boca y comió. Se trata de un caso parecido a otros expuestos ya de curación por la palabra. En la *Vida de Melania (VM.* 62) se presupone la existencia de demonios de la vanagloria y de la soberbia. Es decir, que determinadas pasiones van unidas con ciertos demonios, según se ha indicado ya. También se recoge la opinión, ya conocida, de que los demonios habitan en el aire *(VM.* 64). En la *Vida de Melania* se alude al diablo en los mismos términos que en las anteriores vidas de ascetas. Sin embargo, el diablo no aparece en acción con la intensidad con que se muestra en las mencionadas vidas. La importancia de estas creencias sobre el diablo radica en el hecho de que han llegado al mundo moderno, y que en la actualidad rebrotan con gran fuerza.

Homosexualidad

El tema de la homosexualidad entre los ascetas cristianos de Egipto ha sido recientemente analizado por R. Teja[14]. En el siglo XIX E. Amélineau consideraba que los cenobitas de Pacomio asentados en el Alto Egipto se entregaban a la sodomía y a la lujuria, debido al clima, a la raza y a la idiosincrasia egipcia, tesis rechazada por P. Ladeuze. R. Teja ha examinado bien las fuentes, principalmente la literatura de los *Apotegmas*, es decir los materiales de los monasterios del Bajo Egipto, que son la mejor expresión del ascetismo monástico de esta región, donde se fundaron grandes colonias de anacoretas en el siglo IV siguiendo el modelo de San Antonio. La Iglesia siempre defendió la idea que las tentaciones emanaban del diablo. Los monjes luchaban continuamente contra el sexo y el diablo. En el Bajo Egipto pronto se establece una relación entre maestro y discípulo para la iniciación en la vida ascética.

---

[14] «El demonio de la homosexualidad en el monacato egipcio», *Codex Aquilarensis*, 11, 1994, págs. 21-31. Sobre el diablo, véase también: A Monaci, *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole, 1991; S. Pricoco (ed.), *Il demonio e i suoi complici*, Rubbettino, 1995, especialmente un trabajo que aparece en dicho volumen, el de R. Teja, «Il demonio dell'omosessualità nel monachesimo egiziano», págs. 187-206, en español en *Codex Agilarensis*, 11, 1994, 21-31, cit.

A finales del siglo IV el monacato se degradó. El investigador cántabro comenta algunas fuentes bien significativas a este respecto, como son: «Contaban que un día el diablo fue a golpear a la puerta de un cenobio y vino un joven a abrirle. El demonio, al ver al joven dijo: "Si tú estás aquí no hay necesidad de mí"» *(Nan.* 457). Piensa R. Teja, a quien seguimos, que la homosexualidad alcanzó gran difusión en las colonias de anacoretas, lo que explicaría que un gran número de *Apotegmas* hagan alusiones al tema. Se supone que el demonio tienta bajo la forma corporal de un hombre. En la *Vida de Macario de Egipto* (3) se lee: «El anciano observó el camino, y he aquí que un día pasó por allí Satanás en forma de hombre; parecía que llevaba una túnica de lino llena de agujeros, y de los agujeros salían redomas. "¿Dónde vas?", le preguntó el anciano. Y él: "Voy a insinuar pensamientos en los hermanos."» Apa Endemón contaba de Pafnucio que no quería consigo en Escete un rostro femenino de varón a causa de los ataques del demonio *(Endemon).* A Poemen se atribuye esta sentencia: «Un hombre tiene un joven que vive con él, si no es fuerte, cae; pero incluso si es fuerte y no cae, no hace progresos» *(Poemen.* 176).

Juan el Enano opinaba que «aquel que se sacia y charla con un joven, en su mente ya ha fornicado con él» *(Juan el Enano* 4). Macario el Egipcio alaba la virtud de dos jóvenes que viven en la misma celda sin pecar, a pesar de que «los demonios venían como moscas sobre el más joven» *(Macario el Egipcio* 33). En los *Apotegmas* se leen consignas para evitar las tentaciones derivadas de la convivencia con los jóvenes: «Cuando el monje está con los hermanos debe estar siempre con la vista vuelta hacia el suelo y abstenerse totalmente de mirar a un hombre sobre todo si es joven» *(Nan.* 533). Del monje Teodoro de Ferme se contaba que dijo a un joven, el cual había acudido a que le enseñara la técnica de trenzar cuerdas, que le mandó volver otro día, para coger las cuerdas, y le dijo: «Toma tu cuerda y vete. Has venido a tentarme y crearme preocupaciones», y no le volvió a dejar entrar *(Teodoro de Ferme* 1).

Un *Apotegma* cuenta que un anciano llegó a un cenobio, y viendo allí a un joven decidió no quedarse a dormir para evitar la tentación. Los hermanos que le acompañaban le preguntaron: «También tienes miedo, Apa?», y él respondió: «En realidad no tengo miedo, hijo, ¿pero qué necesidad hay de pretender luchar a lo tonto?» *(Ammonio* 2)

Las *Reglas* de Pacomio, que son las más antiguas, están repletas de disposiciones para evitar la sodomía. La *Catequesis* de Orsiesio, sucesor de Pacomio en 346, es un conjunto de sermones cortos dirigidos a los monjes. Uno de ellos se ocupa precisamente de la homosexualidad,

que para este autor es la causa principal de la decadencia del monacato egipcio: «¡Oh, hombre! Apártate de los más pequeños, que tú escaparás a toda tribulación, a toda aflicción, a toda tentación, toda enfermedad, en este lugar y en otro. Toda perversidad, todo mal, todo pecado, toda desvergüenza, toda ceguera, es el lote del que busca a uno más joven que él.» Otro *Apotegma* confirma esta decadencia a causa de la homosexualidad de los monjes: «No traigas aquí niños, porque por culpa de los niños cuatro conventos de Escete han quedado desiertos» *(Isaac de las Caldas* 5).

Macario el Egipcio afirmaba: «Cuando veáis jóvenes, tomad vuestras cosas y huir» *(Macario el Egipcio* 5). En los monasterios de Pacomio admitían niños para educarlos en la vida ascética. Con ellos en las comunidades se fomentaba la homosexualidad. Los niños también eran aceptados entre los anacoretas del Bajo Egipto. San Sabas, fundador y legislador de la más importante Laura de Palestina, ordenó «no sólo no recibir en una Laura a algún imberbe, sino también transmitir a los higúmenos de las otras Lauras la misma norma, pues procedía ésta de la primera época y había estado en vigor de los antiguos padres» *(Vida de S. Sabas* 7). Sabas no admitía a adolescentes en su comunidad hasta que el mentón de éstos no estuviera cubierto de barba, con el fin de evitar que el diablo actuara a través de los jóvenes *(Vida de S. Sabas* 29). Según R. Teja, esta *Vida* es un tratado psicológico sobre la homosexualidad.

La masturbación debió ser costumbre muy extendida, pero la Iglesia de los primeros siglos no prohibía su práctica, y cuando lo hizo se apoyó en un texto interpretado a su conveniencia. El castigo de Onán *(Génesis* 38, 4-10) era por haber faltado aquél a la ley del levirato, que obligaba al hermano a dar descendencia a su hermano difunto. Onán, pues, no se masturbó, sino que realizó el *coitus interruptus* para no dar descendencia a su hermano, alegando «que los hijos no eran suyos».

Tal acumulación de fuentes, reunidas por el profesor Teja, que de forma directa o diferida remiten al hecho de la homosexualidad entre los monjes de los cenobios egipcios, pensamos, en primer lugar, que no es extensivo a otros lugares del Imperio Romano, donde no se dan las condiciones climáticas propias del desierto africano, ni tanta densidad de comunidades monásticas. En el Occidente romano hay déficit de fuentes en el sentido de que la homosexualidad entre monjes fuera práctica habitual; y por otro lado, tales noticias no son numéricamente significativas en los escritos de los intelectuales cristianos, a cuyos nombres y obras nos hemos referido extensamente en este libro, y, lo que es más significativo, tampoco la (supuesta) homosexua-

lidad de las comunidades de monjes fue aducida en contra de éstos por los enemigos acérrimos del movimiento ascético-monástico. Por tanto, no negamos que pudieran darse casos de homosexualidad en las comunidades, pero no en mayor medida que otros «vicios», «pecados» o «tentaciones» de la carne, que, como hemos visto, los ascetas trataban de combatir por todos los medios materiales y espirituales. En fin, creemos que este fenómeno no es generalizable a todo el movimiento ascético o monacal, y menos aún en el Occidente romano. Estas prácticas fueron condenadas por Clemente de Alejandría *(Paed.* 2.88.3-89.1).

Procedencia de los trabajos

I. «La reacción pagana ante el cristianismo», *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana,* Navarra.

II. Asimilación de la cultura pagana por Clemente de Alejandría
«El uso del pensamiento de la filosofía griega en *El pedagogo (I-II)* de Clemente de Alejandría», *AHIg 3,* 1994.
«El empleo de la literatura grecorromana» en *El pedagogo (I-II)* de Clemente», *Gerión* 12, 1994.
«El empleo de la literatura grecorromana» en *El pedagogo (III)* de Clemente de Alejandría», *Gerión,* 13, 1995.

III. La sociedad romana en los autores cristianos
«La alta sociedad de Alejandría, según *El pedagogo* de Clemente», *Gerión* 11, 1993.
«Aspectos de la sociedad romana en las cartas de San Jerónimo (I)», *Gerión* 9, 1995.
«Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)», *Gerión* 9, 1991.

IV. El monacato cristiano y su impacto social y religioso
«El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa. La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales», *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual,* Salamanca, 1989.
«El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vidas de *Melania la Joven,* de Geroncio; *de Antonio,* de Atanasio y *de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa», *Rev. Intern. Social.* 47, 3, 1989.
«Aspectos de lujo de las altas capas sociales en la *Vida de Melania la Joven», In memoriam J. Cabrera Moreno,* Granada, 1992.
«Las posesiones de Melania la Joven», *Historian picture refert,* Ciudad del Vaticano, 1994.

«Problemas económicos y sociales en la *Vida de Melania la Joven* y en la *Historia Lausiaca* de Palladio», *MHA II,* 1978.

«Extracción social del monacato primitivo. Siglos IV-VI», *Quaderni Catanesi* 10.9, 1988.

«Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas», *Kolaios,* 4, 1995.

«Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio», *Homenaje al profesor Abilio Barbero,* Madrid, en prensa.

V. Los escritores cristianos y los problemas sociales y económicos del Bajo Imperio

«La presión fiscal en el Bajo Imperio, según los escritores eclesiásticos y sus consecuencias», Hacienda Pública Española, 1984.

La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella, Madrid, 1990.

VI. Demonios y ascetas

«La demonología en la *Vida de Antonio,* de Atanasio, *de Martín de Tours,* de Sulpicio Severo, *de Hilarión de Gaza,* de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio y en la *Vida de Melania* de Geroncio», *Héroes, semidioses y daimones,* Madrid, 1992.